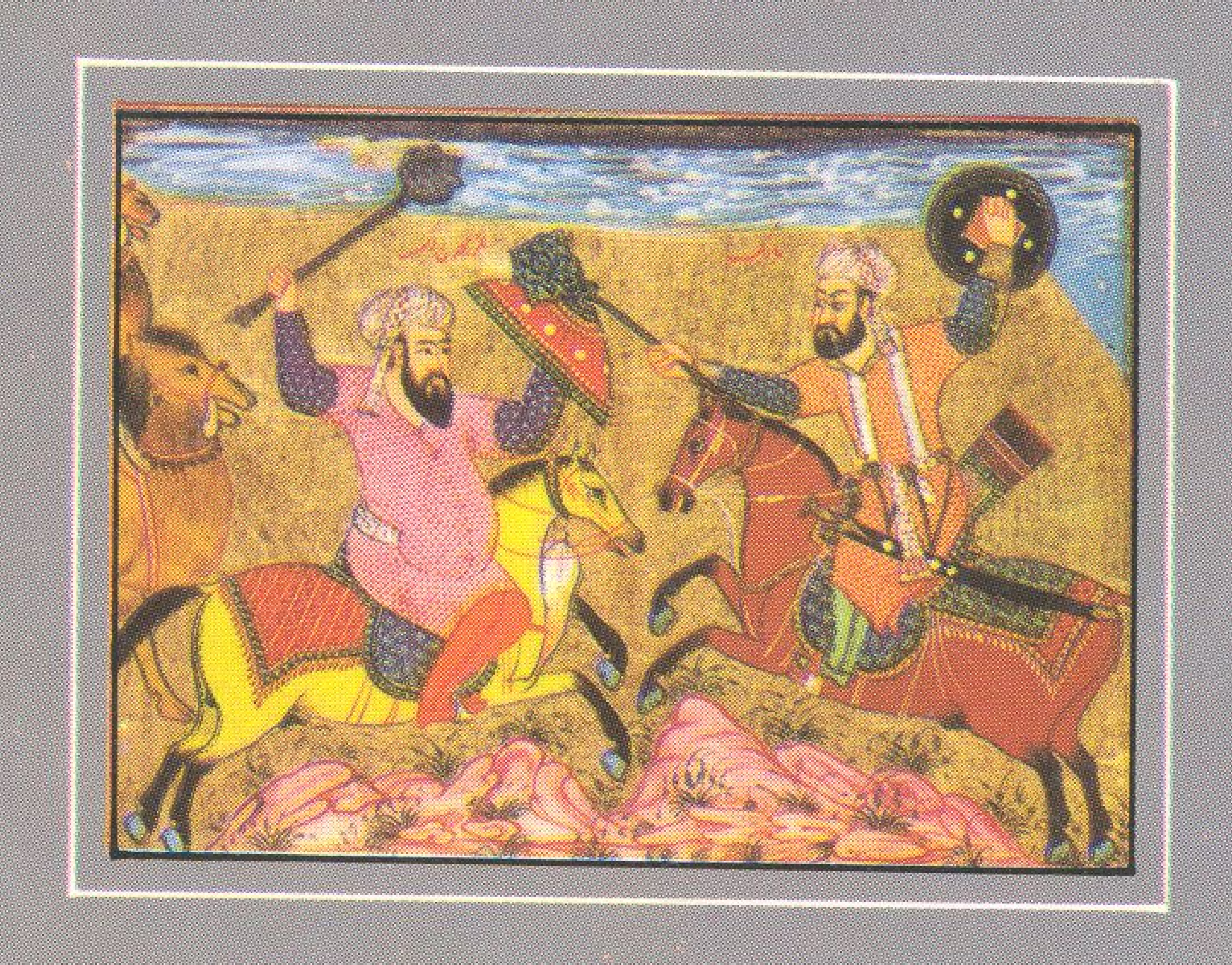
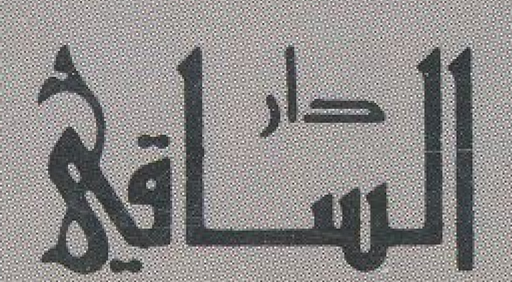
جورج طرابيشي

مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة





مذبحة التراث

في

الثقافة العربية المعاصرة

كتب صادرة للمؤلف

- المثقفون العرب والـتراث: التحليل النفسي لعصـاب جماعي، دار الـريس ١٩٩١.
- معجم الفلاسفة، دار الطليعة ١٩٨٧.
- أنثى ضـد الأنوثـة: دراسة في أدب نـوال السعداوي عـلى ضـوء التحليـل النفسي، دار الطليعة ١٩٨٤.
- الرجولة وايديولوجيا الرجولة في الرواية العربية، دار الطليعة ١٩٨٣.
- عقدة أوديب في الرواية العربية (طبعة ثانية)، دار الطليعة ١٩٨٧.
- الدولة القطرية والنظرية القومية، دار الطليعة ١٩٨٢.
- رمزية المرأة في الرواية العربية (طبعة ثانية)، دار الطليعة ١٩٨٧.
- الأدب من الداخل (طبعة ثانية)، دار الطليعة ١٩٨١.
- شرق وغرب، رجولة وأنوثة (طبعة ثالثة)، دار الطليعة ١٩٨٢.
- الله في رحلة نجيب محفوظ الرمزية (طبعة رابعة)، دار الطليعة ١٩٨٨.
- لعبـة الحلم والواقـع: دراسة في أدب تـوفيق الحكيم (طبعـة ثـانيـة)، دار الطليعة ١٩٧٩.

باللغة الانكليزية:

- *Woman Against Her Sex: A Critique of Nawal El-Saadawi,* Saqi Books 1989.

جورج طرابيشي

مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة



دار الساقي

الطبعة الأولى ١٩٩٣

ISBN 1 85516 886 3

DAR AL SAQI
United Kingdom: 26 Westbourne Grove, London W2 5RH
Lebanon: P.O.BOX: 113 / 5342, Beirut.

دار الساقي ص.ب: ١١٣/٥٣٤٢ بيروت، لبنان

مقدمة

قد يبدو هذا العنوان استفزازيًا أو مشتطاً أو بعيداً، على أي حال، عن الرصانة العلمية. ومع ذلك، لم نجد بداً من الأخذ به لأنه بدا لنا أنه يعبر بدقة عما يجري في الساحة الفكرية.

ولكن، أيًّا ما كان من أمر، فلنقرّ بأن عنواننا هذا يقوم، ضمنياً، على ضرب من مفارقة.

إذ كيف نتحدث عن مذبحة للتراث في ثقافة تنتمي، في مكوِّنات هويتها وفي زمنيِّتها معاً، إلى أرومتها التراثية انتماء يكاد يعز أن نقع على نظير له في القوة والمتانة في ثقافة أية أمة أخرى؟

وبالفعل، إن تكن ثقافتنا، بحكم من كونها عربية، قابلة للتعريف بأنها واحدة من أغنى ثقافات العالم بذخيرتها من التراث، فإن هذه الثقافة عينها، في المرحلة المعاصرة من تطورها، تبدو وكأنها من أكثر ثقافات العالم انشغالاً بشاغل التراث.

نحن لا ننكر، بالطبع، أن «العودة إلى الجذور» همّ طاغٍ في العديد من ثقافات العالم المعاصر، ولا سيما منها تلك التي تعاني من أزمةً هوية في خضم تصاعد مد المثاقفة على نحو غير مسبوق اليه سرعةً وكثافة وشمولاً في تاريخ العلاقات بين الجماعات البشرية، ولكننا نعتقد أن هذه الظاهرة عينها تعرف

في الثقافة العربية المعاصرة استفحالاً مضاعفاً بالنظر إلى خصوصية يتسم بها التاريخ العربي المعاصر ولا تكرر نفسها في الخبرة التاريخية المعاصرة لأية أمة أخرى على وجه الأرض. وبالفعل، إذا كان الجرح النرجسي ذو الطبيعة الانتروبولوجية قاسماً مشتركاً بين العرب[1] وبين سواهم من شعوب الشطر غير الغربي من الكرة الأرضية، وهو جرح ناجم في الأساس عن السبق الحضاري المنقطع النظير في التاريخ العالمي الذي حققه الشطر الغربي من الكرة الأرضية، بالقياس الى الشطر غير الغربي ـ وعلى حسابه أيضاً الى حد ما ـ فإن هذا الجرح النرجسي عينه يبدو في الحالة العربية قيد تفعيل مضاعف، وعصيًّا على الالتئام بحكم الهزيمة العربية أمام المشروع الصهيوني[2].

والحال أن الرغبة في تضميد هذا الجرح النرجسي، بعد أن أدت في الحالة العربية، في طور أول، الى تضخم في ايديولوجيات الثورة الحارقة للمراحل التي اجتاحت الساحة العربية غداة الاستقلالات تحت ألوية القومية والماركسية والناصرية، أدت في طور ثانٍ، ولا سيما منذ أن كشفت هزيمة ١٩٦٧ عن مأزق الايديولوجيات الثورية وفشلها، الى نقل الصراع الايديولوجي الى ساحة التراث، وكذلك الى تبلور ايديولوجيا تراثية خالصة، أي ايديولوجيا تريد الاستغناء عن كل ايديولوجيا «مستوردة» لتتنزل

---

(١) يجب أن نشير هنا الى أن «العرب» ليس في نظرنا اسم جنس، ولا بالأحرى اسم عنصر. بل هو يحيل في إدراكنا، بالمعنى الانتروبولوجي للكلمة، الى جماعة بشرية عرفت بقدر أو بآخر وحدة التاريخ والجغرافية والثقافة، وكانت الغلبة فيها للعربية، بدون أن ينفي ذلك وجود تعدد لغوي أقلّوي في العالم العربي، وللإسلام، بدون أن ينفي ذلك وجود تعدد ديني أقلوي بين العرب.

(٢) راجع تحليلنا لآلية اشتغال الجرح النرجسي الانتروبولوجي ولتفعيله المضاعف في الحالة العربية، ولا سيما منذ هزيمة ١٩٦٧، في كتابنا: «**المثقفون العرب والتراث: التحليل النفسي لعصاب جماعي**»، منشورات رياض الريس، لندن ١٩٩١.

التراث نفسه منزلة الايديولوجيا[٣].

ولكن في حال الإزاحة كما في حال الاستبدال، وسواء أاتُّخِذ التراث ساحة بديلة للصراع الايديولوجي أم جرى تحويله هو نفسه الى ايديولوجيا بديلة، فإن اللحظة الطاغية في التعاطي مع هذا التراث تبقى هي اللحظة الايديولوجية بكل مسبقاتها وتحيزاتها واسقاطاتها ومسكوتاتها وعماءاتها، مثلما تبقى اللحظة الغائبة أو الواهنة الحضور هي اللحظة المعرفية، بأداتها التي هي التحليل العلمي الموضوعي، وبغايتها التي هي الحقيقة التاريخية.

إن التراث المؤدلج هو تراث بلا حقيقة تاريخية. ففي حال الإزاحة تُسقط عليه «الحقيقة» من خارجه. وفي حال الاستبدال ينزل هو نفسه منزلة الحقيقة المطلقة، أي اللاتاريخية. وأما الدليل على أن الغائب الكبير عن التراث المؤدلج هو الحقيقة التاريخية فيقدمه لنا هذا الشاهد المزدوج الذي نقبسه من كتاب «**الديموقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي**» الذي أصدره مركز دراسات الوحدة العربية عام ١٩٨٣ وضم مساهمات لثمانية عشر باحثاً.

ففي الشق الأول من الشاهد يقول جلال عبد الله معوض إن «إخفاق النظم العربية المعاصرة في توسيع قاعدة المشاركة السياسية وتحقيق الديموقراطية يشكل نتوءاً شاذاً في التطور التاريخي لوطننا العربي الذي عاش، في ظل الدولة الاسلامية الكبرى حتى نهاية العصر العباسي الأول،

(٣) لا يتسع المجال هنا للنظر في انقسام الايديولوجيا التراثية نفسها الى ايديولوجيا «يمينية» وأخرى «يسارية». ولكن سنلاحظ هنا أن قيام «الثورة الإسلامية» الايرانية قدم نقطة ارتكاز قوية لنشوء «يسار إسلامي» عربي. كما سنلاحظ أن هذا «اليسار الإسلامي» يدين في تنظيره بقسط غير قليل لمساهمات بعض «المرتدين» من حملة أقلام الماركسية السابقين من أمثال عادل حسين في مصر ومنير شفيق في المشرق. ونحن نستخدم هنا تعبير «المرتدين» بمعناه الديني عن قصد لنشير الى الطبيعة المتكافئة من وجهة نظر علم النفس الديني لتلك النقلة من «دين» الماركسية الى «دين» التراث.

صورة من أنقى صور المشاركة والديموقراطية في التاريخ الانساني»[٤].

بيد أن ما كان في الشق الأول من الشاهد تجسيداً «لا يقبل الشك لجوهر الديموقراطية» يغدو في الشق الثاني من الشاهد، لكن بقلم حسن حنفي هذه المرة، هو الجرثومة الأولى و«الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديموقراطية في وجداننا المعاصر»: «إن الحاضر ما هو إلا تراكم للماضي، وإن ما يحدث في واقعنا اليوم من خلال سلوكنا اليومي إن هو إلا تراكم تاريخي لماضٍ عشناه.. وبالتالي فإن أزمة الحرية والديموقراطية في وجداننا المعاصر ليست بنت اليوم.. ليست وليدة القوانين والدساتير، والنظم والأحكام العرفية، والإجراءات الاستثنائية، والاستفتاءات الشعبية»، بل هي من موروثات تلك «الرواسب الحضارية، والتراكمات القيمية، والأبنية النفسية التي ورثناها من القدماء» والتي تتمثل بـ «نوعين من الجذور: الأول جذور تراثية خالصة، ورثناها من الأصول الأولى في القرآن والحديث والعلوم الدينية النقلية والعقلية.. والثاني أبنية واقعية ساعدت على تغلغل هذه الجذور وتشعبها، وكانت أرضها الخصبة التي ساعدت على نمائها، وهو طابع النظم

---

(٤) جلال عبد الله معوض: «أزمة المشاركة السياسية في الوطن العربي» في «**الديموقراطية وحقوق الانسان في الوطن العربي**»، مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع دار المستقبل العربي، بيروت ١٩٨٣، ص ٦٤. والى شبيه هذا الرأي يذهب، في الكتاب نفسه، خالد الناصر، ولكن مع تقليص الفترة الزمنية للتجربة الأولى «لممارسة الديموقراطية في المنطقة العربية» وحصرها بـ «صدر الإسلام» مع بعض الاستثناءات أثناء ولاية عثمان بن عفان». وإن يكن هذا الرأي يعكس بصورة شبه حرفية فحوى الأطروحة المتداولة حول مثالية التجربة الإسلامية الأولى، إلا أنه ينفرد بالاضافة الشخصية التالية التي تسقط على صدر الإسلام الفلسفة السياسية لعصر الأنوار: «إن تلك الممارسة التي تمت على الأرض العربية قبل أربعة عشر قرناً كانت تجربة متقدمة على عصرها، بل سابقة لنداءات جان جاك روسو ومونتسكيو وجون لوك وغيرهم حول الحرية والمساواة والعدل الاجتماعي وأحقية الشعب «(انظر خالد الناصر: «أزمة الديموقراطية في الوطن العربي»، المرجع ذاته، ص ٤١).

الاجتماعية التي عشناها والتي ابتعدت فيها جماهيرنا عن الساحة[٥] منذ القضاء على الفرق الإسلامية الأولى وتصفيتها، وظهور الطبقات الاجتماعية وتمايزها، واتساع البون بين من يملك ولا يملك.. ثم إنشاء طبقة من العلماء بيدها حقائق العلم، فأرادت حفاظاً على هذه الميزة احتكار العلم، فقامت بتكفير كل من خالفها، وباستئصال كل من عارضها إما مباشرة وإما باستعداء الحكام.. ومن ثم اتحدت عقلية السلطة السياسية مع السلطة الدينية، إذ اعتمدت كلتاهما على «التنزيل»: تنزيل الأمر من السلطة الى الشعب، وتنزيل الوحي من الله الى العالم دون حق الشعب في مراجعة قرارات السلطة، ودون حق العالم في مراجعة العلم اللدني.. ويكفي أن نضرب المثل بحديث الفرقة الناجية وأثره على أزمة الحرية والديموقراطية في وجداننا القومي.. فقد استُغل هذا الحديث وغيره من الناحية السياسية.. وأصبحت الفرقة الناجية هي حزب الحكومة. وقد سرى هذا التفسير منذ الدولة الأموية وطلب البيعة ليزيد وتكفير الاتجاهات المعارضة له، واستمر ذلك حتى الآن. كل من يجتهد في الرأي فقد خذل، وأن الحكومة دائماً على صواب.. وأصبحت المعارضة موضع شبهة، فالمعارض هو الشيطان، العميل، الكافر، الخائن، الخارج على إجماع الأمة. فكيف يحدث خلاف في الرأي في هذا التاريخ الموجَّه..؟ كيف يمارس المفكرون حرية الفكر وهم ملعونون من قبل، ومدانون في التاريخ، وهم يعلمون جزاء الخروج على إجماع الأمة وما ينتظر الكفار والمارقين؟»[٦]

---

(٥) بغض النظر هنا عن استخدام ضمير الجمع المتكلم في كلمة «جماهيرنا» وما يشف عنه هذا الاستخدام من تماهٍ عُظامي، فإن استخدام كلمة «جماهير» بحد ذاتها، وهي الكلمة المستقاة من قاموس الايديولوجيات الثورية الحديثة استقاء مباشراً، يشف عن مدى تحكم النزعة الإسقاطية بالنص الذي بين يدينا والذي يحاكم أحداث القرن الأول للهجرة وكأنها وقائع طازجة من قلب القرن العشرين للميلاد!

(٦) حسن حنفي: «الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديموقراطية في وجداننا المعاصر» في «الديموقراطية وحقوق الانسان في الوطن العربي»، مصدر آنف الذكر، ص ١٧٥ -=

هكــذا إذن، وفي الشق الأول من الشـاهــد يقـال لنـا إن المـمارسـات اللاديموقراطية للنظم العربيـة المعاصرة تمثـل قطيعـة مع الـتراث، وفي الشق الثـاني يقال لنـا على العكس تمـاماً، ولكن دومـاً من الجهة نفسهـا كما يقـول المنـاطقة، إن تلك المـمارسات عينهـا هي استمـرار وامتـداد ونتيجـة حتميـة للتراث اللاديموقراطي.

من ناحية أولى رغبة مسبقة في تبرئة التراث، ومن الثانيـة رغبة مسبقـة في تجريمه. وبـين كلتا الـرغبتين المتعـارضتين ضـاعت الحقيقة التـاريخية بمـا هي كذلك، هذه الحقيقة التي ستظل ضائعة ما دامت لا تُحترم في موضـوعيتها، بعيـداً عن شاغـل التثمـين أو شـاغـل التبخيس ـ المـرتبـطين بهمـوم العصر وصراعـاته الايـديولـوجية ـ والتي لا سبيـل الى احترامهـا في موضـوعيتها إلا باتخاذها موضوعاً للتحليل العلمي، لا شاشة للإسقاطات الايديولـوجية التي لا تعـدو هي نفسها في غـالب من الأحيان أن تكـون شاشـة لـلإسقـاطـات النفسية التي يقوم لها الجرح النرجسي مقام المحرِّك.

= ١٨٣ . ونشير بالمناسبة الى أن كاتب النص كتب نصه وهو في طور فيورباخي ـ ماركسي من تطوره الفكري، أي في طور كان لا يزال يعتقد فيـه بـ «أن نقد الـتراث الديني هـو الشرط الضروري لنقد المجتمع، وأن نقد الدين هو المقدمة الضرورية لتحريك الـواقع وثـورته». أما في نصوص أخـرى، تعود إلى أطـوار أخرى من «تـطوره» الايديـولوجي، فـإن معظم أطـروحات النص الـذي بين يـدينا ستنقلب الى ضـدها بـدرجة مئـة بالمئـة، على نحـو ما أوضحنا في دراستنا الـوافية عنـه في كتابنـا «المثقفون العـرب والتراث» الـذي أرجعنا فيـه تنـاقضات حسن حنفي في مـواقفه التثمينيـة والتبخيسية من الـتراث لا إلى سياحتـه وتنقله الـدائم بـين الايـديـولـوجيـات فحسب، بـل كـذلــك الى اتخـاذه من الـــتراث، كـما من الايديولوجيا، شاشة للإسقاط بالمعنى النفسي للكلمة.

- ١ -

المذبحة النظرية: التيار الماركسي

لو كانت كل الخسائر المترتبة على منهج الإسقاط الايديولوجي تتمثل في عجزه عن الوصول الى الحقيقة التاريخية لهان الخطب نسبياً، ولكن منهج الإسقاط الايديولوجي يتنطع لما هو أكثر من الفهم أو عدم الفهم. فهو ينصِّب نفسه جرَّاحاً يريد إخضاع التراث لعملية جراحية ليستأصل منه ما يعتقد أنها أورامه الخبيثة التي قد لا تكون في الواقع إلا أعضاءه الأكثر حيوية. ومن هنا بالذات خطورة منهج الإسقاط الايديولوجي: فهو ليس منهجاً أعمى فحسب، بل إنه يستعين أيضاً، بدل العكاز، بمبضع.

ويتراءى لنا، من وجهة نظر تاريخية بحتة، أن قصب السبق في مداورة المنهج البضعي أو البتري يعود الى المثقفين والباحثين الملتزمين بالرؤية الماركسية للعالم[٧]. وبالفعل، كان لينين، على حد علمنا، هو أول من دعا إلى التعاطي مع التراث بمنهج البضع والبتر من خلال مناقشاته في مطلع القرن مع الشعبويين الروس. فردًّا على هؤلاء الأخيرين الذين نصَّبوا أنفسهم حماة للتراث ورموا خصومهم من الماركسيين بالعدمية التراثية، رد فلاديمير إيلتش بالتأكيد على أن الاتباع الروس لماركس أصدقاء وأوفياء هم أيضاً للتراث، ولكن ليس لكل التراث، بل فقط لما هو حضاري وديموقراطي ومادي

(٧) نقول ذلك لا من قبيل النقد فحسب، بل أيضاً من قبيل النقد الذاتي. فقد كان لكاتب هذه السطور، هو أيضاً، طور ماركسي في تطوره الفكري.

وعقلاني في التراث. ومن ثم فإن المسألة الأساسية في قضية التراث هي: ماذا ينبغي أن يؤخذ من هذا التراث وماذا ينبغي أن يترك؟

وبديهي أن هذه النزعة التشطيرية أو الانتقائية في الموقف من التراث كان لها ما يبررها. فلينين لم يكن باحثاً، بل كان مناضلاً وقائداً نضالياً، ولم يكن يهمه من التراث حقيقته التاريخية، بل قابليته للتوظيف في الصراع الايديولوجي التي هي بالضرورة قابلية جزئية.

والحال أن الماركسيين العرب، الذين طالما رماهم خصومهم بالعدمية التراثية، ردوا هم أيضاً بإحياء الموقف اللينيني من التراث، وبالتوكيد على أن التراث ليس كلًا واحداً متجانساً ليؤخذ كله أو يرمى كله، بل التراث حقل للصراع، كذلك كان وهكذا ينبغي أن يؤخذ، ومن هنا حتمية التشطير وحتمية توظيف جزء من التراث في مواجهة جزئه الآخر وفي المواجهة الكلية مع الخصم الايديولوجي.

ولا حاجة بنا، تمثيلاً على هذا الموقف، لأن نوغل في الماضي البعيد. وحسبنا أن نسوق من الواقع الذي ما زلنا نحياه الى اليوم هذا المثال.

ففي ندوة «**أزمة الديموقراطية في الوطن العربي**» التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية ونشر أعمالها في مؤلف يحمل العنوان نفسه، وصدر في العام ١٩٨٤، أثارت ورقة العمل التي قدمها المفكر الماركسي ـ غير الأورثوذكسي بالمرة ـ سمير أمين تحت عنوان «إشكالية الديموقراطية في الوطن العربي» سلسلة ردود فعل لا تخلو من عنف لفظي وتركز أكثرها حول مسألة التراث وألصقت بمقتضاها بصاحب الورقة تهمة «العدمية التراثية». والحال أنه تماماً كما أحيا خصوم سمير أمين في عام ١٩٨٣ موقف الشعبويين الروس في عام ١٨٩٧، ولكن في إهاب من السلفية الإسلاموية بدل السلافية، كذلك أحيا سمير أمين في رده على المشنعين عليه موقف لينين التشطيري، ولكن في إطار التراث العربي بدل الروسي. قال في رده:

«فهم البعض أنني من أنصار «التغريب الصحيح»، وبالتالي أنني أرفض التراث كلياً، بل وربما أحتقره. هذا غير صحيح، وناتج عن سوء فهم. فكل ما قلته في هذا الصدد هو أن هناك جناحاً من البورجوازية يدعو إلى «التغريب الصحيح»، وأن محاولاتها قد فشلت، بالتحديد لأنها احتقرت التراث كلياً.

«ظل التحدث عن «التراث والمعاصرة» في كثير من المناقشة مجرداً، كأن التراث كل، فينبغي تبنيه أو رفضه بدون خيار. وليس هذا موقفي على الإطلاق، فأرجو الأخذ بما يكون في تراثنا ذا طابع تقدمي ـ مثل ابن رشد وابن خلدون ـ وأرجو تطويره لملاءمة ظروف العصر. وأرفض ما أعتقده أنه ذو طابع رجعي ـ مثل الغزالي ـ وأرى أن الكثير يدافعون عن «التراث» بشكل عام ودون توضيح خيارهم. وأخشى أنهم في الواقع يأخذون بما أعتبره رجعياً»[٨].

قد يقال إن سمير أمين ليس ماركسياً إلا بالهرطقة، وإنه لا يمثل بالتالي عينة تمثيلية. لنأخذ إذن ماركسياً أكثر تمسكاً بالعقيدة القويمة، وأكثر تخصصاً أيضاً في دراسة التراث العربي الاسلامي، وليكن هو توفيق سلوم، مؤلف «**نحو رؤية ماركسية للتراث العربي**».

إن صاحب هذه «الرؤية الماركسية» يضع نفسه وضعاً مباشراً في الخط اللينيني، بل يستعير استعارة شبه حرفية الأطروحة الأساسية للينين في مناظرته مع الشعبويين الروس حول المسألة التراثية، ليؤكد أن «أنصار المادية التاريخية يطمحون لأن يكونوا ـ على حد تعبير لينين ـ هم «الحافظين للتراث والأكثر أمانة له». ولكن هذه الأمانة ليست للتراث، كل التراث، كما يحلو

---

(٨) سمير أمين: «إشكالية الديموقراطية في الوطن العربي»، في «**أزمة المجتمع العربي**، دار المستقبل العربي، القاهرة ١٩٨٥، ص ١٥٠.

لبعض أنصار النزعة السلفية والماضوية[٩]. ففي ظروف المجابهة مع الاستعمار والصهيونية، والتمزق الطائفي والتشتت القومي، والجهل والظلم، نتوجه الى التراث لنستلهم منه، قبل كل شيء، الأفكار والمذاهب، والأحداث والمواقف التي تشحذ الهمم وتعبىء الصفوف بما يخدم التصدي للعدوان والاحتلال، وتعزيز الوحدة الوطنية والقومية، وإشاعة التسامح الديني والطوائفي، ومحاربة الخرافات والظلاميات، وإعلاء شأن العقل والعلم، والانتصار للذين «استضعفوا في الأرض»[١٠].

من الواضح هنا أننا أمام برنامج كامل ومتكامل لتحويل التراث إلى «سلاح من أسلحة ايديولوجيا الكفاح»، كما يحلو لمحمد أركون أن يردد في معرض انتقاده المتكرر لطغيان هذه الايديولوجيا على حساب العلم وحقوقه في التعاطي الوجداني مع التراث، بدل التعاطي المعرفي والتاريخي[١١].

---

(٩) لن نناقش في هذه الدراسة موقف السلفيين من التراث. لكننا نعتقد، خلافاً لرأي صاحب «الرؤية الماركسية» أن «أنصار النزعة السلفية والماضوية» هم أبعد الناس عن أن يكونوا أنصاراً «للتراث، كل التراث»، وأنهم يعملون فيه، بدل المبضع، الساطور، وأنهم يريدون أن يبتروا منه أغنى آثاره وأجمل أزهاره. أفما وجدنا سلفياً مثل أنور الجندي يطالب في كتابه «الثقافة العربية» بإسقاط الصفة التراثية عن «فلاسفة الإسلام» جميعهم باعتبارهم عملاء للفكر الأجنبي (اليوناني) وكذلك بسحب كتاب «الأغاني» للأصفهاني من التداول بحجة «شعوبية» مؤلفه؟ بل أما وجدنا سلفياً محدثاً مثل جلال أحمد أمين يقف في ندوة «التراث وتحديات العصر» ليطالب باتخاذ موقف الحذر من تراث المعتزلة وابن رشد وابن خلدون بالنظر إلى ما بين «منهج هؤلاء المفكرين العرب ومنهج الفكر الغربي من اتفاق»؟ بل ألم يطالب علي عيسى عثمان في الندوة نفسها بـ «تطهير» التراث الإسلامي من كل «الشوائب» غير الإسلامية، ومن جميع «آثار الحضارات القديمة التي سبقت الإسلام»، ومن كل ما هو غير «قرآني» وغير «سني»؟ وهذا كما لو أن القرآن نفسه لا يفسح مجالاً واسعاً في سوره وآياته لـ «آثار الحضارات القديمة»؟

(١٠) توفيق سلوم: «**نحو رؤية ماركسية للتراث العربي**»، منشورات دار الفكر الجديد، بيروت ١٩٨٨، ص ٩٥ ـ ٩٦.

(١١) انظر على سبيل المثال مداخلة محمد أركون في ندوة «التراث وتحديات العصر» التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية عام ١٩٨٤: «قلت وأكرر أن طغيان ايديولوجيا الكفاح على =

وصاحب «الرؤية الماركسية»، إذ يؤسس نظرياً «للتناول الطبقي» للتراث، ويحدد هذا التناول بأنه «إنما يعني في المقام الأول إحياء وتطوير ما ينطوي عليه [التراث] من عناصر وجوانب قريبة من ايديولوجية الطبقة العاملة، وخاصة منها النزعات المادية والديموقراطية والاشتراكية»، لا يتردد في أن يعلن أن «الهدف الأكبر» الكامن وراء هذه الاستراتيجية الثقافية هو «التوظيف النضالي» للتراث وللمعرفة التراثية من منطلق «استلهام العناصر العقلانية والديموقراطية والثورية في تراثنا بهدف «سحب البساط» من تحت أقدام المتاجرين بالدين، وبهدف التصدي للسلفية الظلامية بأسلحة فكرية من نوع الأسلحة نفسها التي تستخدمها في معركتها ضد الايديولوجية التقدمية»[12]. وبكلمة واحدة، إنها حرب التراث ضد التراث و«تذليل التراث بالتراث»[13].

وبطبيعة الحال، فإن مثل هذا «التوظيف النضالي» للتراث قد يدخل في تعارض مع الوظيفة المعرفية بحد ذاتها. ويقترح صاحب «الرؤية الماركسية للتراث العربي» مخرجَيْن لتفادي هذا التعارض المحتمل: الأول فصل العلم عن الايديولوجيا، وذلك عن طريق التمييز بين مهمتين: «التأريخ للتراث (دراسته في إطاره التاريخي، في ظروفه المكانية والزمانية)، وتوظيفه في المعركة الايديولوجية الراهنة، في الصراع الفكري والسياسي الحالي»[14]. ولا يخفى على صاحب «الرؤية الماركسية» أنه إنما يؤسس على هذا النحو لازدواجية منهجية، ولا يخفى عليه أيضاً أن قطبي هذه الازدواجية لا يقبلان

= تقدير حقوق العلم واحترامها.. أصبح في الفكر العربي الإسلامي المعاصر من أشد العراقيل المعرفية وأخطر النتائج على مصيرنا» (انظر: «التراث وتحديات العصر في الوطن العربي»، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٥، ص ٢٠٨).

(١٢) **نحو رؤية ماركسية للتراث العربي**، مصدر آنف الذكر، ص ١٢١.

(١٣) يبدو، بالمناسبة، أن جمال الدين الأفغاني نفسه كان من أنصار هذه الاستراتيجية، إذ ينسب إليه مكسيم رودنسون هذه القولة: «إن رأس الدين لا يقطع إلا بسيف الدين».

(١٤) **نحو رؤية ماركسية للتراث العربي**، ص ١٩١.

التوفيق بينهما، لكنه يتنطع مع ذلك للتنظير لها بمنتهى الـوعي والارادة: «إن التـأريخ للتراث واستلهـامه الايـديولـوجي أمران مختلفـان تمامـاً. فالتـأريـخ يتطلب النظرة الشمولية، وقياس الظواهـر في إطار عصرهـا. أما الاستلهـام الايديولوجي فانتقائي دوماً، يأخذ من الـتراث ما ينفـع في المعركـة الفكريـة الراهنة، ويقيِّم عناصره في ضوء همـوم الحاضر.. ومـا أصعب التوفيق بـين المهمتين - التأريـخ والاستلهام - في مؤلف واحـد أو لدى بـاحث واحد!»[١٥] وناهيك عن أن مثل هذه الازدواجية مرفوضة منهجياً بقدر مـا هي مرفـوضة أخلاقياً، وناهيك عما ينطوي مثل هذا الفصل بين العلم والعمل من صعوبة منطقية ضمن إطار المرجعية المادية التاريخية نفسها بـالنظر الى أن المـاركسية تتولى تعريف نفسها بنفسها على أنها «الايديولوجيا العلمية» بامتياز واحتكار، فإنها قد لا تكون كافية للخروج من المأزق. ومن ثم يقترح صاحب «الرؤيـة الماركسية» مخرجاً ثـانياً يقـوم على ازدواجيـة أفظع بكثـير، هي الازدواجية في الحقيقة نفسها بين «حقيقة تـاريخية» هي بـرسـم العلماء والأكاديميـين و«حقيقة ايديولوجية» أو «دعائية» هي برسم الجماهـير. وعلى هـذا النحو يقـول مؤلف «**نحو رؤية ماركسية للتراث العربي**» بالحرف الواحد: «نستطرد بهذا الصدد فنقول: ما أضرّ «العلمية» و«الأكاديمية» و«المبدئية» في أمور ومناسبات كهذه. آلاف من رفاقنا يتعرضون للتنكيل في السجون، ثم يأتي أحدنـا فيهدي «الى ضحايا التعذيب العصري في معتقلات الفاشية والـرجعية العـربية» بحثـاً له حول «تاريخ التعذيب في الإسلام».. فبدلاً من استخدام التراث الإسلامي لترسيخ قناعات جمهور المؤمنين حول رفض الدين للتعذيب، نحاول زعـزعة هذه القناعات الانسانية.. كلا، لا مصلحة للمناضلين في سبيل الاشتراكية والشيوعية بزعزعة قناعات انسانية كهذه. وليس لهم مصلحـة في التشكيك - بـاسم «العلم» و«الحقيقة» - في مثـل هذه القنـاعات.. أمـا قضية «الحقيقـة التاريخية»، التي قد تقلق بال بعض الدارسين، فلعل من الأفضل - في أمـور

---

(١٥) المصدر نفسه، ص ١٢٠.

كهذه ـ ترك البتّ فيها للباحثين بالمعاهد الأكاديمية التي ننشئها بعد أن نصل بالجمهور، الذي تلهمه تلك القناعات، الى مجتمعنا الاشتراكي المنشود»[16].

وعلى هذا النحو، ورغم أن الدراسة المسفَّهة عن «تاريخ التعذيب في الإسلام» لا تعدو، كما يدل إهداؤها، أن تكون هي نفسها «توظيفاً نضالياً» للتراث ولكن باتجاه سلبي، فإن مقتضيات هذا التوظيف تتعدى التخطئة التكتيكية للحالة الخاصة التي تمثلها تلك الدراسة الى تحديد خط استراتيجي أو موقف نظري عام يتعاطى مع «الحقيقة التاريخية» بكلبية وانتهازية معاً، فيدعو الى عزلها وإفرادها «إفراد البعير المعبَّد»، والى فصلها بسور من النفاق عن انعكاسها في وعي الجمهور، وإلى حصرها في غيتو «بعض الدارسين»، وإلى تعليق البحث فيها وعنها ـ بكل ما يعنيه ذلك من كفٍّ للوظيفة المعرفية في حقل الدراسات التراثية ـ إلى أجل غير مسمى بانتظار قيام «المجتمع الاشتراكي المنشود» والمعاهد الاكاديمية المتخصصة.

(16) المصدر نفسه، ص ٤٤ ـ ٤٥.

- ٢ -

المذبحة النظرية: التيار القومي

إذا كان التيار القومي يشاطر بوجه عام التيار الماركسي معياريته الايديولوجية القائمة على ثنائية التقدمية والرجعية، فإنه لا يقاسمه بالمقابل نزعته الى الفرز الطبقي الصارم المستنير بضوء «ايديولوجيا الطبقة العاملة». وفيما يتعلق بالتراث تحديداً، يمكن القول باختصار إن ما يتحرى عنه التيار القومي ليس «النقاء الطبقي» بقدر ما هو «النقاء القومي». فالقومي يريد بدوره إجمالاً، مثله مثل الماركسي، أن يخضع جسد التراث لعملية جراحية، ولكن الأورام السرطانية التي يتغيا استئصالها تُصنَّف من قبله تحت عنوان «الانحطاط» أكثر منها تحت عنوان «الظلامية»، وهي ناجمة في نظره عن نشاط مجاوز لحده للأجناس «الغريبة» والعناصر «الدخيلة» أكثر منها عن عمل القوى «الرجعية» والطبقات «الاستغلالية».

ولئن وجدنا التيار الماركسي ينقسم جوهرياً الى تيار قويم العقيدة وآخر غير قويم العقيدة، فإن الانقسام الرئيسي في صفوف التيار القومي، اليوم بوجه خاص، هو بين التيار القومي «العلماني» والتيار القومي «الاسلامي». وكما مثّلنا على التيار الماركسي بعيّنتين، كذلك سنمثل على التيار القومي بفرعه «العلماني» بزكي الأرسوزي، وبفرعه «الاسلامي» بمحمد عمارة. وسوف نرى أن ممثلَيْ فرعَيْ هذا التيار، على عظيم اختلافهما في طبيعة المجهر الذي يمددان تحت عدساته الأنسجة «المريضة» من جسد التراث،

يتفقان على تشخيص الداء وتحديد طبيعة الجرثومة أو العامل المولِّد للسرطان، وإن اختلفا بعد ذلك في تحديد الدواء. ولنبدأ بزكي الأرسوزي.

النموذج القومي العلماني

يقول واضع فلسفة «الرحمانية» مشخصاً مأساة «الانحطاط» العربي:

في مطلع القرون الوسطى[17]، حين فاضت الأمة العربية على العالم بأبنائها طوائف، تبرىء الشعوب من آثامها وتطهرها من إفرازها كفيض البحيرة على أطرافها، اعتلت الشعوبُ الفيضَ اعتلاء الحشرات الضامرة على الموج فسكبت في الينبوع سمومها حتى أفسدت مبعث انتعاشها. . لقد استغْفَلَنا الأغيار إبان نهضتنا، استغفلونا إذ كنا نزهو بروعة بطولتنا فغَشَوْا حقيقتنا كما يغشى البرغشُ الزهرَ المتفتح على طلعة الشمس. وأحاق الدخلاء بنيانَ أمتنا بسموم أفرزتها قرائحهم المتردية فأمسى مثلنا كمثل خوارق الحيوانات في الأدوار القديمة، كمثل حيوانات نسجت حولها الحشرات قوقعة من الإفرازات لتجعل من جثمانها فريسة يتطفل عليها أحفادها. لما طغى الأغيار على بيئتنا انحرف قوام انسانيتنا وتجوفت مؤسساتنا من جراء الانحراف حتى جف فيها نسغ الحياة، وتحول تراثنا إذ ذاك الى ظلف يعوق الآمال عن الانطلاق، وتردّى مجتمعنا الى مستنقع تعيث فيه الأنانية. . لكن هل وقف الأعاجم عند إزاحة مجتمعنا عن حقيقته؟ لا، ولا عند إخراج العربي عن محور شخصيته. لقد نفذوا اليه صميم أصالتنا. فبالهجانة أفسدوها، وبالانتخاب المتدني استنزلوها الى أن غارت في بنيتنا قواعد خصائلنا الكريمة. ولما طغى الدخيل والهجين على بيئتنا، تقلصت مشاعرنا الرحمانية، وعميت بصائرنا في الشؤون الانسانية. جدب وعمه، بهما تمسخ

(١٧) في الزمن الذي كتب فيه الأرسوزي هذا النص، لم تكن قد تمت بعد إعادة النظر في سحب التحقيب التاريخي الغربي على التاريخ العربي الإسلامي، بل لم يكن مفهوم «التحقيب» نفسه قد رأى النور في الثقافة العربية الحديثة.

الحياة وتتحول من الازهار الى القرمة»[١٨].

وفي نص آخر يحدد فيلسوف «الأصالة الرحمانية» هوية أولئك «الدخلاء» و«الأغيار» و«الهجناء» بمزيد من الوضوح فيقول:

«ما إن نفد الدم العربي في الفتوحات وفي الاختلاف على مشروعية الحكم حتى تجرأ هجين، وهو المأمون، على انتهاك حرمة بلاد العرب واحتلال عاصمة بلادهم بغداد بجيش من خؤولته من صعاليك إيران. وقام هجين آخر، وهو المعتصم، بنقل العاصمة من بغداد الى سامراء لكيما يحرر بني خؤولته، أوغاد تركستان، من رعاية العرب. وعندئذ أخذ العرب يتقلصون عن المدن آوين إلى الأرياف. وعندئذ أخذ الدخلاء والهجناء والرعاع يطغون على سطح الحياة. وما إن طغى الأغيار على البيئة العربية حتى زاغت قيم الحياة الأصيلة عن محورها بحيث بدا الميل سوياً»[١٩].

ومن الممكن تحديد دراما الانحطاط أو «الانحراف» عند الأرسوزي بأنها النقلة، المزامنة لتحول العرب من الجاهلية الى الاسلام، من «العروبة» الى «العجمة»، لا بالمعنى العرقي للكلمة، فحسب، بل بالمعنى اللغوي أيضاً وأساساً. فخروج العربي الى العالم حاملاً رسالة الاسلام لتبرئة «الشعوب من آثامها» قد اضطر هذا العربي إياه الى مخالطة هذه الشعوب، فاتحاً أمامها باب «الاستعراب» وزاجاً نفسه في وهدة «الاستعجام». ومن هنا كانت الخسارة مضاعفة. فـ «استعجام» العربي قد أخرجه عن محور شخصيته، أي عن حقيقته كما كانت تتجلى في العصر البطولي الجاهلي، مما استتبع «انحلالاً» في لسانه، هذا اللسان الذي «به يتلخص بنيان الأمة» ومنه يستمد أبناؤها «مصدر كينونتهم»، والذي بانقطاعه عن «أرومته»، بل عن «رحمه» الأولى،

---

(١٨) زكي الارسوزي: المؤلفات الكاملة، مطابع الإدارة السياسية للجيش والقوات المسلحة، المجلد الأول، دمشق ١٩٧٢، ص ٢٧٨ ـ ٢٧٩.

(١٩) الأرسوزي: المؤلفات الكاملة، المجلد الثاني، ص ٢٩٤.

انقطع عنه «نسغه» المغذي، فأمسى «كالورقة التي قطعت عن غصنها فجفت وتناثرت في مهب الرياح». وفي الجبهة المقابلة جاء «استعراب» الأعجمي «الدخيل» ليوصل مأساة العربي «الأصيل» الى ذروتها. فـ«المستعربون»، الذين تطفلوا «كالبرغش» على دين العربي ولسانه معاً، أتقنوا العربية من «خارج حدسها»، بدون أن يكون في مكنتهم، بحكم قَدَرهم البيولوجي إن جاز التعبير، أن يتصلوا بها «اتصالاً رحمانياً»، وبدون أن تكون لهم «بمثابة الأنسجة من الكائن الحي» و«الأم من مهجة كبدها». وعلى هذا النحو بقي مثل هؤلاء «المستعربين» من اللسان الذي استعاروه كمثل «الأمة المشتقة» من «الأمة الأصيلة». فبدلاً من أن يكون كيانهم ولسانهم شيئاً واحداً، وبدلاً من أن توحي كلماتهم بحقيقتهم، بقيت الكلمة عندهم «دلالية واصطلاحية يلتصق بها المغنى عرضاً مثلما تلجأ الروح المتشردة الى الجثة فتستوحش منها»[20].

وفي الوقت الذي لا يتهيب فيه الأرسوزي من تسمية بعض كبار هؤلاء «المستعربين» ممن أفسدوا لسان العربي من «أمثال ابن المقفع والفارابي وابن سينا والغزالي»[21]، فإنه لا يرى للعرب من مخرج من مأزق «الانحطاط» و«الانحلال» و«الانحراف» إلا بالعودة عن كل التراث الذي خلفه هؤلاء «الدخلاء»، وبالتطهر من كل السموم التي أفرزوها والتي أمست بمثابة «ظلف» أو «قرمة» ميتة تمنع تدفق النسغ الحي في الجسم العربي. وحتى يستعيد هذا الجسم قابليته للحياة، وقدرته على الإبداع، فلا بد له من تحقيق عودة مثلّثة الأبعاد الى الوراء كطريق وحيد الى النهوض، أو «البعث» كما يؤثر فيلسوف «الرحمانية» أن يقول:

أولاً، الارتداد زمنياً الى الجاهلية باعتبارها عصر العرب البطولي الذهبي:

---

(٢٠) المصدر نفسه، المجلد الأول، ص ٩٢.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٢٨٩.

- «أي عهد من تاريخنا انبلج فيه المثل الأعلى عن طبيعة أمتنا كقرارة لها وأمنية كما انبلج في الجاهلية؟ ونحن بالعودة الى جاهليتنا نلتقي مع أصول الثقافة الحديثة، الأصول التي تقوم على الاعتقاد بأن النفس تنطوي على مقوماتها، على عقل يؤهلها لمعرفة الحقيقة ووجدان ينير لها سبيل المعرفة. وفضلاً عن ذلك، إننا لنتحاشى بهذه العودة ما أورثنا التاريخ من حزازات بين المذاهب والأديان»[٢٢].

- «نحن إذ نعود الى عهدنا الجاهلي نلتقي مع الحضارة الحديثة، مع نظام قيمها ومع أمانيها، فضلاً عن التقائنا جميعاً في ينبوع حياتنا القومية، الينبوع الذي يتقدم على ما نسج التاريخ بيننا من أسباب التفرقة. إن في إحياء تراثنا الجاهلي بعثاً لعبقرية أمتنا وإذكاء لمكارم الأخلاق»[٢٣].

ثانياً، الارتداد عن قوقعة التراث الفكري الى بداءة الرحم اللغوي في حركة تشبه الارتداد عن المصب الملوث الى الينبوع النقي:

- «إن لغتنا التي هي أبلغ مظهر لتجلي عبقرية أمتنا هي مستودع لتراثنا. فما لنا إلا أن نعود ونحياها عن وعي حتى نبلغ ما بلغه أجدادنا من سؤدد وعزة»[٢٤].

- «لما كان صرح ثقافتنا، من فقه وآداب ولغة، قد شيد على المعاني المنطوية في الكلمات، وكانت المعاني ذات جذور في صميم الحياة، مستقلة كل الاستقلال عن خطل العقل في اجتهاد المجتهدين، فقد أصبح البعث عندنا في العودة الى الينبوع، الى الحدس المتضمن في الكلمات»[٢٥].

- «كيف نبلغ مستوى الوعي عند أجدادنا؟.. بالعودة الى لغتنا، أبلغ

(٢٢) المصدر نفسه، المجلد الثاني، ص ٢٩٧.
(٢٣) المصدر نفسه، المجلد الرابع، ص ٣١٢.
(٢٤) المصدر نفسه، المجلد الثالث، ص ٢٩٧.
(٢٥) المصدر نفسه، المجلد الأول، ص ٢٩٧ ـ ٢٩٨.

مظهر لتجلي عبقرية أمتنا. إن لغتنا لهي مستودع تراثنا. فإذا ما وعينا ما تضمنت كلماتنا من حدس، بلغنا ما بلغ أجدادنا من عزة وسؤدد»[٢٦].

ـ «إن ما يجب علينا، والحالة هذه، أن نبدأ بعثنا القومي ببعث كلامنا، وأن نحذر على حرجنا المقدس هذا من الدخلاء على بيئتنا»[٢٧].

ثالثاً، الارتداد عن الحضارة المكتسبة الكاذبة الى البداوة الفطرية الأصيلة. فـ «البدوي حارس العروبة» كما يقول العنوان البليغ الدلالة لمقال كتبه داعية البعث الرحماني عام ١٩٦٥ يعارض فيه «تحضير البدو»:

ـ «إن ابن البادية لا يمثل الأصالة فحسب، بل إنه العنصر الذي تقوم عليه ملاءمة الأمة العربية للمراحل التاريخية التالية.. إن كل نهضة عربية أصيلة قامت على ساعد أهل البادية.. أعتقد أن الخطأ كل الخطأ في الرأي القائل بتحضير البدو، ففي تحضير البدو إخضاع الأمة العربية للأراجيف التاريخية»[٢٨].

النموذج القومي الإسلامي

إذا كان ممثل التيار القومي «العلماني» ينتهي على هذا النحو الى دعوة العربي إلى أن يتجرد، كما لو أنه فقير هندي، من كل مكتسبات التطور، والى أن ينضو عنه جلد الفكر وجلد التراث وجلد التاريخ وجلد الحضارة ليعود إلى «الحدس الأول»، إلى النشأة البكر، الى بداءة اللغة في الطور البطولي الجاهلي السابق للإسلام، فلنا أن نتوقع أن يدعونا ممثل التيار القومي العربي «الإسلامي» بدوره إلى عملية سلخ جلد مماثلة، ولكن وصولاً هذه المرة إلى الإسلام، لا الجاهلية، باعتباره هو البدء المطلق.

---

(٢٦) المصدر نفسه، المجلد الرابع، ص ٢٠٢.

(٢٧) المصدر نفسه، المجلد الأول، ص ٢٥٧.

(٢٨) المصدر نفسه، المجلد الخامس، ص ٢٣٦ ـ ٢٣٧.

على أننا قبل أن نبدأ بتفكيك تصور ممثل التيار القومي العربي «الإسلامي» لسيرورة الانحطاط «العربي» و«الإسلامي» معاً بعامل من الجرثومة عينها التي سلط عليها ممثل التيار القومي العربي «العلماني» شعاع مجهره، يتعين علينا أن نشير إلى أن داعية «الإسلام العربي» الذي هو محمد عمارة كان قد اتخذ في طور أول من تطوره الفكري ـ طور شبه ماركسي ـ موقفاً من التراث يكرر الى حد بعيد موقف «أنصار المادية التاريخية». وبالفعل، وفي المقالات التي كتبها في مطلع السبعينات ونشرها في عام ١٩٧٤ في كتاب واحد تحت عنوان «**نظرة جديدة الى التراث**»، كان قد انطلق هو الآخر من مجادلة لينين مع الشعبويين الروس في عام ١٨٩٧ حول التراث، أيُّه يُحفظ وأيُّه يُجحد، ليتبنى بدوره نظرية تشطيرية في التراث بهدف توظيف جزئه «المتقدم» ضد جزئه «المتخلف» في المعركة الايديولوجية الكبرى. فصحيح أن المطلوب هو «إحياء التراث»، ولكن فقط بمقدار ما يمكن اتخاذه «سلاحاً في معركة تقدمنا وانعتاقنا من قيود التخلف والاستبداد»[٢٩]، وفقط بقدر ما سيتسنى لـ «جماهير هذه الأمة» ولـ «مثقفيها الذين ربطوا مصيرهم بقضية تقدمها وتحررها»، أن «تجعل هذا التراث كتيبة من كتائب حربها ضد التخلف والجمود، وتياراً سارياً في ضمير هذه الأمة يربطها بأمجد صفحات تاريخها وحضارتها، يذكي فيها إحساس الأصالة والمجد، بقدر ما يدفع خطواتها على الطريق الى الأمام»[٣٠]. ولا يكفي أن يأتي إحياء التراث في خدمة قوى التقدم، بل إن السلطة التي ينبغي أن يوكل إليها أمر إحيائه يجب أن تكون هي «القوى التقدمية» حصراً: «ليس غيرنا نحن إذن، وليس غير القوى السياسية العربية التقدمية ودوائرها الفكرية وحركتها الثقافية من يستطيع النهوض بعبء التخطيط والتنفيذ لهذه المهمة الفكرية» المتمثلة بـ «إحياء الجوانب العلمية والمتقدمة والثورية من

---

(٢٩) محمدة عمارة: نظرة جديدة الى التراث، دار قتيبة، دمشق ١٩٨٨، ص ٤٤.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٨.

تراثنا»[٣١]. فاحتكار «القوى المتقدمة» لسلطة إحياء التراث هو الشرط كيلا «تتحول عملية إحياء التراث الى إغراق عقل الأمة وفكرها في أشد صفحات ذلك التراث تخلفاً وظلاماً، وأكثرها بعداً عن العقلانية والعلمانية[٣٢] والاستنارة والشك المثير للبحث والاكتشاف الطموح»[٣٣]، وهو الضمانة كيلا يُحيى من التراث إلا تلك «الصفحات التي انتصرت للمنهج العلمي في التفكير، وأعلت من شأن العقل، ومجدت الشورى وقيمها ونظمها، ضد الخرافة والجبرية والاستبداد»[٣٤]. هل هذا معناه الحكم بالإعدام على سائر الجوانب غير «المتقدمة» وغير «الثورية» وغير «العقلانية» من التراث؟ صاحب «النظرة الجديدة» يجيب أن لا. ولكنه لا يخفف عقوبة الاعدام إلا ليستبدلها بـ «حبس مؤبد» في «غيتو» أهل الاختصاص: «إن حركة البعث والإحياء والنشر لهذا التراث يجب أن تتناول مختلف جوانبه.. فقط يجب علينا أن نراعي أمرين هامين: أولهما أن نيسّر للجوانب المتقدمة والعقلانية والثورية من هذا التراث سبل الوصول الى جمهور أوسع من المثقفين والقراء، لأنها تحتوي على الطاقات الخلاقة والمحركة التي نريد لها أن تعمل في دفع الأمة على طريق التقدم إلى الأمام.. بينما لا يضيرنا أن تكون النصوص الأخرى، التي تمثل فكر المدارس المحافظة وأهل الجمود في التفكير، أن تكون هذه النصوص مقصورة على دوائر الباحثين والدارسين والراغبين الساعين الى المقارنة واستكمال جوانب صورة الحياة الفكرية العربية في تلك القرون»[٣٥].

والواقع أن صاحب «النظرة الجديدة»، بعد انتقاله من الطور القومي العربي «العلماني» وشبه الماركسي الى الطور القومي العربي «الإسلامي»، لن

---

(٣١) المصدر نفسه، ص ٣٧.

(٣٢) نعم، العلمانية! ففي ذلك الطور من التطور الفكري لصاحب «النظرة الجديدة» لم تكن هذه الكلمة قد أصبحت في نظره بعد رجيمة.

(٣٣) محمد عمارة: نظرة جديدة الى التراث، مصدر آنف الذكر، ص ٤٣.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٤٤.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٢٣ ـ ٢٤.

يجري تعديلاً يذكر على نظرته التشطيرية للتراث، فهو سيظل مقتنعاً «بأن في آثار هذا التراث الكثير من النصوص الضارة، والمعوقة، التي لا ضرورة لإحيائها وبذل الجهد والمال والوقت في تقديمها الى الناس، بينما هناك جوانب مفيدة هي التي يجب إحياؤها وبعثها من جديد»[٣٦]. بل إنه سيظل متمسكاً، إلى حد كبير، بالمعيار الذي يحدد بموجبه ما هو «ضار» وما هو «مفيد» في التراث، وهو دوماً، وفي المقام الأول، معيار «العقلانية» و«الاستنارة». ولكن ما سيتغير عنده هو هوية القوى المنتجة «للجوانب المتقدمة والعقلانية والثورية» من التراث. فهذه الهوية التي كانت من طبيعة «طبقية» بالأحرى في الطور الأول ستمسي في الطور الثاني من طبيعة «قومية» خالصة تجاهد ـ مع ذلك ـ كيلا تسقط في «العرقية».

وبالفعل، إن ما يميز الداعية «الإسلامي» إلى القومية العربية الذي هو محمد عمارة عن الداعية «العلماني» الذي كانه زكي الأرسوزي هو أن العروبة عنده عروبة حضارة قبل أن تكون عروبة جنس، وعروبة فكر قبل أن تكون عروبة لغة، وعروبة عقل قبل أن تكون عروبة حدس. ومع ذلك، فإن المخطط الذي يرسمه لدراما النهوض والسقوط، الصعود والانحدار، في التاريخ العربي الإسلامي يكاد يطابق بصورة شبه حرفية مخطط فيلسوف الرحمانية الذي يحمِّل تبعة انحطاط العرب ـ والإسلام ـ لعِرْق قاييني ملعون هو «الآخر» الحامل لجرثومة «العجمة» والناقل لعدواها. ولكن على حين أن «العجمة» عند الأرسوزي هي عجمة لسان، فإنها عند عمارة، وبالإضافة الى ذلك، عجمة فكر وعجمة دين. فـ «المستعربون» عند فيلسوف الرحمانية، بفعل استعرابهم بالذات، جلبوا معهم لوثة الانحطاط. أما داعية «العروبة الحضارية» فهو لا يعادي «الاستعراب»، بل يرى على العكس أن ما جلب لوثة الانحطاط هو الامتناع عنه، أي إصرار السلالات العرقية والقومية الأخرى، الفارسية والتركية في طور أول، والمملوكية والعثمانية في

(٣٦) المصدر نفسه، ص ١٣.

طور ثانٍ، على بقائها في حالـة عجمة، وعـلى رفضها التعـرب لسانـاً وفكراً وحتى ديناً. ولكن هذا الاختـلاف الجزئي في تشخيص الـداء يستتبع تفـارقاً كلياً في تعيين الدواء: فبديلاً من «الجاهلية العربية»، وحتى ضداً عليهـا، لا يطالب مؤلف «**العرب والتحدي**» ـ الذي لا تجمع بينه وبـين «**نظرة جـديدة الى التراث**» سوى صلة الناسخ بالمنسوخ ـ إلا ببعث «الإسلام العربي».

إننا لسنا هنا في معرض عقد مقارنة تفاضلية بين هـذين المحللين لدرامـا الانحطاط في الحضارة العربية الإسلامية. ولكننا نستطيع، بغية الموازنة، أن نقول باقتضاب شديـد إن ما يخسره داعيـة بعث الجاهليـة العربيـة من حيث ضيق الأفق التـاريخي لـرؤيتـه يـربحـه من حيث رحـابــة المنـطلق الفلسفي لنـظرته. أمـا ما يبـدو داعية بعث الإسـلام العربي وكـأنه يـربحه من حيث وسـاعة حقـل الرؤيـة، فإنـه يخسره من حيث الضيق الايديـولوجي لعـدسة منظاره. ولنرَ حالاً كيف يمكن، من خلال عجالة ايديولوجية أملاها كما يدل عنوانها ـ «**العرب والتحـدي**» ـ آمرُ تضميـد الجرح النـرجسي، إرغام أربعـة عشر قرناً من التاريخ العربي الإسلامي على الدخـول في عنقِ زجاجـةِ مخططٍ للتأويل الدلالي بالاعتماد على زوجين طباقيين من المفاهيم التفاضلية: القومية والعقلانية (أو العروبة والاستنارة) من جهة أولى، والشعـوبية والـلاعقلانيـة (أو العجمة والظلامية) من الجهة المقابلة.

فالدرامـا تبدأ، تمـاماً كـما في القصة الأرسـوزية، مـع خروج العـرب الى العالم حاملين إليه رسالة الإسلام الـذي وإن يكن ديناً عـربياً من حيث لغـة الرسالة والرسـول والشعب الناشر لهـا، فإنـه «لم يكن ديناً لعنصر أو قـوم أو جنس أو شعب بعينه، كما هو حال الأديان من قبل[٣٧]، فـرسالتـه إلى الناس

(٣٧) في هذا الحكم تعميم يرده الواقع التاريخي: فلا شك أن اليهوديـة مثلاً كـانت ديناً قـومياً، ولكن لا شك بالقدر نفسه أن المسيحية كانت ديانة عالمية لا قـومية. ومـا يميز الإسـلام من هذه الناحية عن اليهوديـة أن رسالتـه عالميـة، مثلما أن ما يميـز رسالتـه العالميـة عن رسالـة المسيحية هو أن لها حاملاً قومياً. وهذا ما كان أشار إليه محمد عمارة نفسه بأنـه «خصوصيـة =

كافة ورسوله، ﷺ، مبعوث للبشر أجمعين»[٣٨].

والحال أن العرب، في خروجهم لأداء الرسالة العالمية للإسلام، كان لا بد أولاً أن يحققوا وحدتهم القومية هم أنفسهم من خلال جمع «أشتات القبائل العربية» وصهرها، وكان لا بد ثانياً من أن يضعوا «على طريق الاندماج القومي» شعوب البلدان المفتوحة التي كانت إما عربية الأصول «كالعراق والشام» وإما «قريبة من العرب» و«لها بالسامية والساميين علاقات قديمة» مثل مصر. وفضلاً عن ذلك كان «عرب» الشام و«قبط» مصر يرزحون تحت «قهر الروم البيزنطيين، ومن ثم فلقد رأوا في الفتح العربي حركة تحرير للمنطقة من غزاة أجانب». ولكن «لم يكن الأمر كذلك فيما تم فتحه من البلاد شرقي العراق، وفارس منها على وجه التحديد. فالفرس والساسانيون لم يكونوا عرباً ولا ساميين.. ولقد كان طبيعياً أن لا يتقبل الفرس فتح العرب لبلادهم كما تقبله الآخرون، وألا ينظروا إليه «كحركة تحرير».. بل على العكس من ذلك تماماً. فلقد رأوا فيه قهراً عربياً لأمة متميزة وعريقة، واحتلالاً أجنبياً من قوم هم أقل منهم تحضراً، وثأراً عربياً لاحتلال فارسي للأرض العربية قديم.. ولهذا أجمع الفرس واجتمعوا ـ إلا قليلاً منهم ـ على رفض العروبة والتعرب، واتخذوا موقف العداء ظاهراً أو مستتراً، من الدولة العربية.. فالمعتدلون منهم رحبوا بالإسلام، كدين، ورفضوا العروبة، قومية ودولة.. والمتطرفون من بينهم رفضوهما معاً، إذ ربطوا بين العروبة والإسلام.. وكانت «الشعوبية» سلاحهم وإطار تحركات فرقائهم أجمعين»[٣٩]. وإذا كانت «الشعوبية» تعني «تحقير العرب والازدراء بكل ما هو عربي وتجريد العرب من أي فضل أو ميزة» على حد تعريف ابن

= عربية» لـ «عالمية الإسلام» في مداخلته عن «الإسلام والعروبة» في ندوة «العروبة والإسلام علاقة جدلية» التي عقدتها ندوة ناصر الفكرية.

(٣٨) محمد عمارة: العرب والتحدي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت ١٩٨٠، ص ٧٥.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٥٣ ـ ٥٤.

منظور في «لسان العـرب» والزمخشري في «**أسـاس البلاغـة**»، فقد انقسمت هي نفسهـا إلى تيارين: تيـار معتدل لم يجـرد العرب من كـل الميـزات، بـل جردهم من «الفضل» و«الامتيـاز» وقال بمسـاواة الفرس معهـم «عـلى أساس الإسلام»، رافضاً بذلك «لـدخول الفـرس في إطار التبعيـة للدولة العـربية، ولتولي العرب زمام القيادة في المنطقة»[٤٠]. أمـا «التيار الشعـوبي الأكثر غلواً» فهو «الذي لم يقف أصحـابه عنـد حد إنكـار فضل العـرب وامتيازهم، بـل ذهبـوا الى تحقير العـرب وتجريـدهم من كل الفضـائل، وهم في سبيـل ذلك حقـروا، لا تـاريـخ العـرب فقط، بـل واقعهم وحـاضرهـم، الفكـري منـه والمـادي: الجمـل.. والنخلة.. والعصـا.. وكـذلـك أطعمـة العــرب وأزياءهم.. الخ.. بينما يفضلون ويمدحون كل ما هو غير عربي، وبـالذات ما كان فـارسياً.. ويعيـدون ويبالغـون في الحديث عن إذلال ملوك الفـرس للعـرب عبر التـاريخ القـديم، ويبعثون عقـائد الفـرس الـدينيـة القـديمـة ـ الـزرادشتية والمـانويـة والمجوسيـة ـ ويحاولـون إدخالهـا في عقائـد الإسـلام، ويستخـدمون الشـك والمجون أسلحـة يـوهنـون بهـما التـدين عنـد العـرب المسلمين»[٤١].

ولكن الفرس، برفضهم التعرب، قد وضعوا أنفسهم بأنفسهم في قـطب التعارض المطلق مع «العقلانية». أولاً لأن حركة التوحيد العربي والانـدماج القومي كانت هي التي تجسد فاعلية العقل في التـاريخ، ولأن تيـار التعريب الفكري «الذي تصدى لعصبية الشعوبية» كـان «هو ذات التيـار الذي أعـلى من شأن العقل وانتصر له وجعله سيداً وحكماً»[٤٢]. وثانيـاً لأن الدين الـذي حمل العرب رسالته، والذي سعى الفرس الشعوبيون الى التشكيك فيه كـان نموذجاً غير مسبوق «للدين المؤسَّس على العقل»، الدين الذي يعـلي «سلطان

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٥٤.
(٤١) المصدر نفسه، ص ٥٥.
(٤٢) المصدر نفسه، ص ٧٢.

العقل» و«يزهو، لا بنصوصه الشريفة ومأثوراته المقدسة فقط، وإنما بالعقلانية التي أصبحت، للمرة الأولى، درعاً للدين وقسمة تمتزج بعقائده وأصوله»[٤٣].

وفضلاً عن **العقل الكلي** الذي كانت تمثله وتعمل في خدمته الدولة العربية الإسلامية، فقد كانت مسلّحة بعدد من **العقول الجزئية** التي تعمل في خدمتها هي، ومنها **العقل النظري** الذي كان يتمثل بعلماء الكلام الذين استخدموا «العقل في الانتصار للدين المؤسس على العقل»[٤٤]، وعلى الأخص منهج المعتزلة الذين كانوا، بكل ما في الكلمة من معنى، «فرسان العقلانية العربية الإسلامية»[٤٥]. ومنها أيضاً **العقل الاجتماعي** الذي كان يتمثل، بوجه خاص، بطبقة التجار، هذه الطبقة التي كانت لها أياد بيضاء في تطوير أهم قسمتين تميزت بهما الحضارة العربية الإسلامية، ألا هما «القومية والعقلانية»[٤٦]. فوقوع الوطن العربي في النقطة المركزية من طرق التجارة العالمية جعله يطور «منذ وقت موغل في التاريخ.. طرقاً ومسالك صارت أشبه ما تكون بالروابط التي تربط أجزاء هذا الوطن. بل لقد غدت طرق التجارة شرايين تدفع عوامل الوحدة والتآلف بين مدن هذا الوطن وأقاليمه دفع الشرايين للدم الواحد في الجسد الواحد، فنمت فيه، أكثر من غيره وأسرع من غيره، العادات والتقاليد والقسمات التي تجمع وتوحد بين القاطنين فيه، الأمر الذي جعل تطوره نحو تبلور الشخصية القومية وظهور الفكر القومي أسرع من سواه»[٤٧]. وهذا السبق «القومي» اقترن، بحكم قوة الأشياء، بسبق «عقلاني»، إذ «كان طبيعياً، بل حتمياً، أن تنمو مع حركة التجارة النشطة قوى اجتماعية تمارس التجارة وترتبط بطرقها ومدنها

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٩٢ و١٠٣ و١٢١.
(٤٤) المصدر نفسه، ص ١٠٣.
(٤٥) المصدر نفسه، ص ٩١ و١١٩.
(٤٦) المصدر نفسه، ص ١٢٧.
(٤٧) المصدر نفسه، ص ٧٣.

وبالأنشطة المساعدة في إنجازها. . وبحكم التفاعل بين هذه القوى وبين أبناء الحضارات الأخرى، فلقد كانت قسمة العقلانية عندها أوضح منها عند سواها. وبحكم ارتباط ازدهار التجارة ونموها بوحدة الوطن، التي تزيل الحواجز وترفع المكوس وتؤمِّن الطرق وتيسر الخدمات، كان ارتباط هذه القوى الاجتماعية بكل ما يوحد الشخصية القومية للمجتمع ويزيل من ساحته الفكر العنصري والاقليمي والضيق الأفق. . شعوبياً كان أو عربياً جاهلياً[٤٨]. وليس هذا فحسب، بل حدث، في ظل الدولة العربية الإسلامية، تطابق فريد في نوعه بين العقل النظري والعقل العملي، إذ «كان التجار العرب هم، غالباً، علماء عرب[*]. . ومن هنا فليس غريباً وليست مصادفة أن نجد جمهوراً كبيراً من أعلام المعتزلة وعلمائها تجاراً وأصحاب حرف وصناعات: ومن ثم أن نجدهم فرسان الفكر القومي العربي، والمنتصرين لمقام العقل في تراثنا»[٤٩].

وبديهي أن هذا الربط الماهوي بين «القومية» و«العقلانية« وتخصيصهما قسمتين مميزتين للحضارة العربية الإسلامية وموقوفتين عليهما يصيب عصفورين بحجر واحد: فمن جهة أولى تُسبغ على الحضارة العربية الإسلامية صفتان من أهم صفات الحداثة، مصدر الجرح النرجسي: القومية كمعيار للحداثة السياسية، والعقلانية كمعيار للحداثة الفلسفية. ومن الجهة الثانية تدان الحركة الشعوبية للفرس بأنها، في آن معاً، ما دون قومية وما دون عقلانية.

ولكن مثل هذا التأويل الذي يريد أن يتخذ من حقبة التاريخ تلك حلبة للصراع بين «التيار القومي ـ العقلاني» وبين «التيار الشعوبي ـ اللاعقلاني»

---

(٤٨) الموضع نفسه.

(*) كذا في النص. والصحيح هو النصب باعتبار «عرب» صفة لخبر كان «علماء»، وباعتبار «هم» ضمير فصل ولا عمل لها.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٧٤.

لا يستقيم إلا مقابل خطيئتين ترتكبان بحق هذا التاريخ: الإسقاط والحذف.

أولاً الإسقاط، أي تأوُّل العصر السالف على صورة واقع عصرنا ومثاله. وبما أن عصرنا هو بالتحديد عصر الجرح النرجسي، وبما أن واقعه بالتالي مفارق أشد المفارقة لمثاله، فإن مما يزيد طين الإسقاط بلة أن نرى العصر السالف في مرآة نواقصنا وسلبياتنا وحاجتنا القهرية الى التعويض النفسي، وأن نعزو إليه كل الكرامة التي نفتقدها في واقعنا، بل أن نتخذه مثالاً بديلاً لكل المثال الذي يعجز حاضرنا عن أن يطابقه، وبكلمة واحدة، أن نُؤَمْثِل ماضينا بقدر ما يجرحنا بؤس حاضرنا. وما دامت أدهى نقيصتين وأمرّهما وأجرحهما للنفس هما التجزئة القومية والتأخر المؤوَّل على أنه نقص في عقلانية تنظيم مجتمعنا (أو مجتمعاتنا) بالمقارنة مع تقدم مجتمع «الآخر» المؤوَّل بدوره على أنه تقدم في العقلانية، فلنسقط إذن على مجتمع الأسلاف كل ما نفتقده في مجتمعنا (أو مجتمعاتنا) من توحيد قومي وتنظيم عقلاني. وبذلك يكون كسبنا، ولو بالتوهم، مضاعفاً. من جهة أولى نوقف نزف الجرح النرجسي (بدون ـ والحق يقال ـ أن نلأمه): فماضي الذات لا يقل، والحال هذه، كرامة عن حاضر الآخر، هذا إن لم يَفُقْهُ؛ ومن جهة ثانية يغدو المثال الذي تجد هذه الذات ذاتها مطالبة بالتمثل به مثالاً ذاتياً لا غيرياً، مثالاً موروثاً عن الأسلاف وليس مستعاراً من الأغيار الذين هم ـ فوق غيريَّتهم ـ صانعو الجرح النرجسي.

ولكن ـ وهنا مأزق الإسقاط ـ ألا نكون بذلك قد عمقنا الجرح وزدنا شفتيه تباعداً وفغوراً؟ إذ هل نفعل، بالإسقاط، شيئاً آخر غير أن نخفف من عبء مديونيتنا للآخر بتحويل رصيدنا السالب إلى حساب أسلافنا؟ وإذ نقرأ تاريخ هؤلاء الأسلاف بمفردات مستعارة من قاموس الآخر، مثل «القومية» و«العقلانية»، ألا نكون بذلك قد غللنا أعناق الأسلاف بالدَّيْن نفسه الذي نستشعره في أعناقنا ثقيلاً لا يطاق؟ بل ألا نكون، بإبرائنا

الكاذب لذمتنا، قد حكمنا على أنفسنا بالعجز المزمن عن التسديد وبمراكمة ديوننا النفسية الى حد يهدد بتحويل ما قد تجوز تسميته بعقدة النقص الحضاري - التي قد تكون في محصلة الحساب عقدة إبداعية ومحرِّرة للطاقات كما أثبت ذلك تعامل الرواد النهضويين معها - إلى عصابٍ شالٍّ لكل فعالية تاريخية؟

ولا يتسع المجال هنا، على أي حال، للدخول في أي نقاش تفصيلي. ولكن حسبنا أن نلاحظ أن مفهوم «القومية»، الذي يحدد إحدى القسمتين المميزتين لحضارة الأسلاف في تصور مؤلف «**العرب والتحدي**»، لا وجود له في قاموس هؤلاء الأسلاف، وأنه ما نحت إلا في العصر الحديث(٥٠) ليسمِّي كشفاً من كشوفه أو مطلباً من مطالبه، وليشير إلى واقع تطابق حق الأمة وحق الدولة أو الى واجب تطابقهما في حال انعدامه. والحال أن دولة الخلافة العربية الإسلامية، مثلها مثل كل «الامبراطوريات» الحضارية الكبرى في التاريخ، كانت نموذجاً لدولة «عابرة للقوميات». ومن وجهة النظر هذه تحديداً تبدو القراءة الخلدونية لتاريخ دولة الخلافة العربية الإسلامية أكثر سداداً بما لا يقاس عندما أقامت هذه الدولة على عصبية عربية (خصوصية) بقدر ما أقامتها على شرعية إسلامية (كونية). ولكن مؤلف «**العرب والتحدي**» ما كان له، على ما يظهر، أن يأخذ بالمصطلح الخلدوني، لا لممارسته الشعورية أو اللاشعورية لمنهج الإسقاط فحسب، بل أيضاً لأن مفهوم العصبية «السلفي»، الذي يترجم عن «الخصوصية العربية» لدولة الخلافة الإسلامية أكثر بكثير مما يعبر عنها مفهوم القومية «الحديث»، يبدو

(٥٠) الحقيقة أنه كان نحتاً متلبكاً. فقد كان الأصحّ النسبة الى «الأمة» فيقال «الأمية». ولكن الدلالة المتداولة لهذه اللفظة جعلت الناحت يعدل عنها الى «القومية» اشتقاقاً من «القوم» وهذا ما أحدث بدوره تلبكاً كبيراً للفكر القومي العربي الذي لم يفلح الى اليوم في التخلص من الآثار السلبية لهذه الازدواجية التي حتمت اشتقاق مفهوم «القومية» - وهو من المفاهيم الأساسية للحداثة - من معناه لا من لفظه.

وكأنه مشوب بشائبة اللاعقلانية ومناف لفظياً ودلالياً لثانية القسمتين المميزتين للحضارة العربية الإسلامية، وهذا على الأقل في نظر مؤلف «**العرب والتحدي**» الذي لا يتحدث عن **العصبية** إلا بالإحالة الى الجاهلية، وكمقابل «لاعقلاني» **للتعصب** الشعوبي الذي يبزها لاعقلانية.

وإذا جئنا الآن إلى «العقلانية»، الحديثة الاشتقاق هي الأخرى في القاموس العربي، والمطبّقة بالإسقاط في «**العرب والتحدي**» على تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، وجدناها تعني بدورها شيئاً ما كان ممكناً، ضمن المعقولية الذاتية لتلك الحضارة[٥١]، أن تأخذ به، بله أن تتشح به باعتباره قسمتها الأبرز ـ إلى جانب القومية ـ من قسماتها. فالعقلانية لا تعني سوى شيء واحد، وهو أن سلطة العقل لا يجوز أن تعلو عليها أي سلطة سواه[٥٢]. والحال أن السلطة التي لا يجوز أن تعلو عليها أي سلطة أخرى في الحضارة العربية الإسلامية هي الوحي المتنزل في **كتاب**. وصحيح أن الحضارة العربية الإسلامية ـ وهذا من ميزاتها ـ وظفت العقل توظيفاً كبيراً في خدمة الوحي وكتاب الوحي فهماً وإفهاماً، ولكن هذا ما كان ليحوّلها ـ وما كانت لتبيح ذلك لنفسها أصلاً ـ عن دين الوحي الى دين العقل. وحتى عند «فرسان العقلانية العربية الإسلامية» الذين هم علماء الكلام إجمالاً، والمعتزلة خصوصاً، ما كان «نور العقل» يقبل انفصالاً عن «نور النقل». فعلى ضوء النقل يزداد العقل إبصاراً، وعلى ضوء العقل يزداد النقل إشعاعاً. وكما كان الغزالي يقول: «العقل مع الشرع نور على نور». أما إشكالية العقل المستقل استقلالاً تاماً عن النقل، والناقد له ـ أو الناقض له عند الضرورة ـ فهي إشكالية خاصة، إجمالاً، بعصر الأنوار. والفارق بين **العقلانية** الموروثة عن عصر الأنوار وبين **النزعة العقلية** الموروثة عن أهل

---

(٥١) واجب التفريق هنا بين العقلانية Rationalisme والمعقولية Rationalité.

(٥٢) على الأقل حسب تعريف فرويد في كتابه عن ظاهرة الدين في تاريخ الانسان: «مستقبل وهم».

الكلام والحكمة في الحضـارة العربيـة الإسلاميـة كبير: فـالوحي في عقـلانية الأنوار هو محض موضوع للمعرفة، أما في الحضارة العـربية الإسـلامية فـإنه يظل، حتى لدى أشد أنصار النزعة العقلية تطرفاً، مصدر المعـرفة بقـدر ما هو موضوعها. ومن منظور إشكالية النقل والعقل تحديداً تبدو لنا أكثر اتـزاناً بكثير ملاحظة مؤلف «**العرب والتحدي**» حينما يقـول في تمهيد كتـابه، وقبـل أن يغلو غلوه الإسقـاطي في سحب صفة العقـلانية الأنـوارية عـلى الحضارة العربية الإسلامية: «إن الموقف المتوازن، الـذي يوازن بـين القطبين. . هو طـابع حضـارتنا المميز حيال العقـل والنقل. . فـالذين وقفـوا عنـد ظـاهـر النصـوص، دون إعـطاء العقــل مجـالاً بــالتـأويــل، هم قلة في الحضـارة والتراث. . والذين رفضوا النقل كلية لا نلحظ مكاناً لهم في حضارتنا، وإن وجد لهم أثر فهو، ولا شك، أثر يونـاني، لا عربي. . عـلى حين نجـد التيار الغالب والطابع المميز في هذه الحضارة هو ذلك الذي وازن ما بـين «العقل» و«النقل»، و«الحكمة» و«الشريعة» على نحو جيد وجديد»[٥٣].

ثانياً **الحذف**، وهذه نقـطة تقطع مـا يمكن أن نكون قـد انسقنا وراءه من استطراد وتعيدنا الى لب موضوعنا. فالحذف هو رفيق درب دائم لكل رؤيـة ايـديولـوجية للتـاريخ. فكـل ما يستعصي عـلى الإدخـال من عنق زجـاجـة المخطط التأويلي الايديـولوجي يجـري بتره. وكـل نتوء أو نشـوز تتم تسويتـه بإلغائه. وعلى هذا النحو يغيب غياباً تاماً عن المخـطط «القومي ـ العقـلاني» لمسار الحضارة العربية الإسلامية جنـاحها المغـربي ـ الأندلسي كـما يغيب عنها جنـاحها الآسيـوي شرقي العراق وصـولاً إلى سمرقنـد. وقد يكـون العـذر الضمني لتغييب الجناح الآسيوي هو توقف مدّ التعريب وانحساره، وبالتـالي خـروج ذلك الجنـاح برمتـه من دائرة «العقـلانيـة» في نـظر مؤلف «**العـرب**

(٥٣) العرب والتحدي، ص ١٥. والشاهد كان يمكن أن يكون مقبـولاً بتمامـه وحرفـه لولا أنـه يعطي التوازن بحد ذاته قيمة تفاضلية، ولولا أنه يصدر في موقفه وحكمه عن رغبة مسبقـة في المثلنة، لا عن تحليل وتركيب معرفيين.

والتحدي»[٥٤]. ولكن بالمقابل لا نجد أي عذر لتغييب الجناح الافريقي والاندلسي غير استعصائه على الاستتباع «للتيار القومي ـ العقلاني» كما يتأوله مؤدلج التاريخ العربي الإسلامي الذي هو مؤلف «**العرب والتحدي**». وفيما يتعلق بالجناح الاندلسي تحديداً، فإن تعليل استبعاده من المخطط التأويلي يبدو سهلاً. فإن يكن تيار التوحيد القومي في المشرق قد تماهى كل ذلك التماهي العضوي مع التيار العقلاني، أفلا يكون الجناح الأندلسي قد أخرج نفسه من دائرة «القومية والعقلانية» عندما بنى تجربته التاريخية، من البداية تقريباً، على الانفصال القومي، لا على الاتحاد القومي؟ وبالمقابل، فإن قدراً أكبر من التعقيد يشوب «النتوء» الافريقي ومقتضيات تسويته. فلقد كنا رأينا أن ما أتاح للتيار القومي وللتيار العقلاني أن يتلاقيا في الشام ومصر هو أن أهالي هذين الاقليمين من «العرب» و«القبط» كانوا يرزحون «تحت قهر الروم البيزنطيين»، و«من ثم فلقد رأوا في الفتح العربي حركة تحرير للمنطقة من غزاة أجانب». والمعارك التي دارت في بقاع هذين الاقليمين لم تدر بين أهاليهما وبين الفاتحين العرب المسلمين، بل دارت بين هؤلاء الأخيرين وبين الجيوش البيزنطية المحتلة. بل أكثر من ذلك: «فعندما جاءت الفتوحات العربية لتمتد بحدود الدولة الى حيث يتحرر العرب الذين أخضعهم سلطان الفرس والروم، وقف العرب في العراق والشام، وكذلك المصريون ـ ذوو الأصول السامية ـ مع العرب المسلمين، رغم خلافهم الديني مع الفاتحين،

---

(٥٤) علماً بأن الجناح الآسيوي أمدّ التراث العربي الإسلامي، ولا سيما الفكري، بأهم آثاره، وعلماً أيضاً بأن اللغة العربية ظلت لغة «العلم» في ذلك الجناح حتى استيلاء المغول على بغداد في عام ١٢٥٨ م (لا ننس أن ابن منطور «الأعجمي»، المتوفى سنة ١٣١١ م، أي بعد نصف قرن من سقوط بغداد وإلغاء الخلافة العباسية، وضع «**لسان العرب**»، أكبر معاجم اللغة العربية، دفاعاً عن هذه اللغة بالذات وصوناً لها من الضياع). بل حتى بعد أن افترق الإسلام «الفارسي» عن الإسلام «العربي» بصورة نهائية، ظل كبار الفلاسفة الايرانيين الشيعة من أمثال العلامة الحلي (المتوفى سنة ١٣٢٦ م) وسيد حيدر آملي (المتوفى سنة ١٣٨٥ م) وصدر الدين (الملا صدرا) الشيرازي (المتوفى سنة ١٦٤٠ م)، يكتبون آثارهم، أو جلها، بالعربية.

واتفاقهم في الدين مع الفرس والروم. فأسهم الجميع - جميع العرب - في بناء الدولة العربية التي ظل الإسلام والمسلمون فيها أقلية عددية لنحو قرنين من الزمان.. فكانت إنجازاً قومياً عربياً، ولم تكن دولة دينية»[٥٥]. ولكن ما يصدق من هذا المخطط «القومي - العقلاني» على «قبط» مصر لا يبدو أنه يصدق على «بربر» الشمال الافريقي: أولاً لأن من تصدى بالقتال لجيوش الفاتحين العرب المسلمين هم قبائل هؤلاء «البربر» أنفسهم وليس أي جيش محتل أجنبي، وثانياً لأن هؤلاء «البربر» ظلوا مجبرين في عهد بني أمية على دفع الجزية على الرغم من اعتناقهم الإسلام[٥٦]، وثالثاً لأن إسلام هؤلاء «البربر» لم يتواقت مع تعربهم، بل تأخر هذا عن ذاك قروناً أربعة على الأقل، وجاء نتيجة، لا للفتح العربي الإسلامي، بل لغزوة الأعراب من

---

(٥٥) محمد عمارة: «الإسلام والعروبة، نظرة على التراث الديني والحضاري القديم» في «العروبة والإسلام: علاقة جدلية»، ندوة ناصر الفكرية الرابعة، بلا ناشر ولا مكان نشر ولا تاريخ نشر، ص ٣٢.

(٥٦) تبدو هذه الواقعة - التي يشير إليها مؤلف «العرب والتحدي» عرضاً - محرجة لمخططه «القومي - العقلاني»، فنراه متردداً بين انتقادها باعتبارها مخالفة لشرع الإسلام الكوني وبين الإشادة بها باعتبارها مظهراً لـ «روح التسامح الإسلامي». يقول: «إن الإسلام لا يعرف الحرب الدينية التي تكره الآخرين على التمذهب بشريعته، وكذلك فإن دولته التي صنعت أكبر الفتوح العسكرية وأسرعها، والتي أسست أكبر الإمبراطوريات في القرن الأول من عمرها، قد ضمت واحتضنت كل الذين تدينوا بديانات السماء!.. وفي البداية كانت هذه الحرية مقررة لليهود والنصارى والصابئة،.. ولكن الاعتبارات السياسية سرعان ما استفادت من روح التسامح الإسلامي، فاتسعت بنطاق هذه الحرية كي تشمل المجوس بفرقهم ومذاهبهم، عندما اعتبروهم أهل كتاب قديم ضيعوه.. وفي عهد بني أمية حرص الكثير من الخلفاء والولاة وجباة الضرائب على جمع الأموال أكثر من حرصهم على نشر الإسلام، بل لقد ظلوا يجمعون الجزية ممن دخل في الإسلام. فرأوا في أخذ الجزية من وثنيي بلاد ما وراء النهر، وبربر الشمال الافريقي، وأصحاب الديانة الوضعية، غير السماوية، في السند، أمراً أفضل من سواه، فعاملوهم معاملة أهل الكتاب. وهكذا أقرت الدولة بحرية جميع هؤلاء الرعايا، المتدينين بكل ديانات الدنيا ومذاهبها، وأمنتهم على «مللهم وشرائعهم» كما أمنتهم على «أنفسهم وأموالهم» في نظير ضريبة زهيدة هي الجزية» (العرب والتحدي، ص ٨١).

بني هلال وبني سليم في عام ١٠٥٠ م، تلك الغزوة التي يضرب بها ابن خلدون المثل في كونها غزوة مناوئة للعمران مخرِّبة له[٥٧]. وبما أن شيئاً من هذا كله لا يدخل في مخطط «القومية» أو «العقلانية»، فليس المخطَّط بحد ذاته هو الذي يُعدِّل أو يُصحِّح، بل إن الحقيقة التاريخية هي التي تحذف، وتحذف معها حتى الجغرافية، إذ تبدو الحدود «القومية» و«العقلانية» لدولة الخلافة العربية الإسلامية قد توقفت غرباً عند «شرقي مصر» مثلما توقفت شرقاً عند «شرقي العراق».

ويتواصل، بعد الحذف الجغرافي، الخلط والإلغاء التاريخيان. فبما أن حدَّي المعادلة، القومية = العقلانية، متطابقان وقابلان للإبدال واحدهما محل الآخر، فإن كل تقدم في «القومية» سيجري تأوُّله على أنه تقدم في «العقلانية»، وكل تقدم في «العقلانية» سيجري تأوله على أنه تقدم في «القومية»، ولو ـ في الحالين كليهما ـ على حساب أكثر الحقائق التاريخية بداهة. فنظراً إلى أن اجتهادات المعتزلة ـ «فرسان العقلانية العربية الإسلامية» ـ أضحت في عهد المأمون والمعتصم والواثق بمثابة ايديولوجيا رسمية للطبقة الحاكمة، فإنه سيقال لنا إنه في عهد هؤلاء الخلفاء الثلاثة تحديداً «بلغ التيار القومي ـ العقلاني مرحلة امتلاك قمة جهاز الدولة»[٥٨]. وهذا على الرغم من أن أول هؤلاء الثلاثة كان من أم فارسية، وقد استند

(٥٧) يقول ابن خلدون في «مقدمته»: «وأفريقية والمغرب لما جاز إليها بنو هلال وبنو سليم منذ أول المائة وتمرسوا بها لثلاثمائة وخمسين من السنين قد لحق بها [خراب العمران] وعادت بسائطه خراباً كلها بعد أن كان ما بين السودان والبحر الرومي كله عمراناً، تشهد بذلك آثار العمران فيه من المعالم وتماثيل البناء وشواهد القرى والمدر، والله يرث الأرض ومن عليها وهو خير الوارثين». (المقدمة، الفصل السادس والعشرون من الفصل الثاني). ويعود في تاريخه فيقول مشيراً إلى الواقعة نفسها: «.. فدخلوا البلد واستباحوه، واكتسحوا المكاسب، وخربوا المباني، وعاثوا في محاسنها، وطمسوا من الحسن والرونق معالمها» (كتاب العبر).

(٥٨) **العرب والتحدي**، ص ١٢٤.

إلى الفرس في صراعه مع أخيه الأمين، وكافأهم على انتصارهم له باستيزاره وزيره منهم، وبزواجه على ابنته بوران في حفل عظيم «لم يعهد له مثيل في عصر من العصور»[٥٩]. وهذا أيضاً على الرغم من أن ثالث أولئك الخلفاء الثلاثة ارتكب كما سنرى، وعلى حد تعبير مؤلف **«العرب والتحدي»** نفسه، «أعظم أخطاء الدولة في عصره» عندما راح - وهو التركي الأم - يجيِّش المماليك الأتراك في جيشه. وحتى تبقى قسمة «القومية» مطابقة لقسمة «العقلانية»، فإنه سيجري تعميد المعتزلة أنفسهم «عرباً» ودعاة «للانصهار القومي العربي» ومنظِّرين مبكرين للقومية العربية - وهذا على الرغم من أن أعلامهم كلهم، أو معظمهم، كانوا - باعتراف مؤلف **«العرب والتحدي»** نفسه - من «الموالي»[٦٠].

---

(٥٩) فيليب حتي: **«العرب تاريخ موجز»**، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة، بيروت ١٩٨٠: «قيل ولما جلس العروسان وقد بسط لهما فرش كان الحصير منها منسوجاً بالذهب ومكللاً بالدر والياقوت في كل واحدة مئتا رطل فانقلبت بنورها الظلمة ضياء. وانتهى أمر ذلك الفرح العظيم بأن نثر على الهاشميين والقواد والكتاب والوجوه بنادق مسك فيها رقاع بأسماء ضياع وأسماء جوارٍ وغير ذلك، فكانت البندقة إذا وقعت في يد رجل فتحها وقرأ ما فيها ومضى ليتسلم مضمونها، سواء أكانت ضيعة أم فرساً أم جارية أم مملوكاً» (ص ١١٧ - ١١٨).

(٦٠) «اثنان من أبرز قادة المعتزلة ومؤسسي مدرستها وتنظيمها: واصل بن عطاء وغيلان الدمشقي.. كانا من الموالي، وعدد كبير من طلائع المعتزلة وقادتها وأئمتها كانوا من الموالي» (**العرب والتحدي**، ص ٦٢). وإذا كان مؤلف **«العرب والتحدي»** يعدد تسعة من هؤلاء «الموالي»، فإنه في كتابه عن **«تيارات الفكر الإسلامي»** يعدد منهم ثلاثة وعشرين مع توكيده على أن هؤلاء «الموالي كانوا طلائع المفكرين الذين بشروا بالاندماج الحضاري، والانصهار القومي العربي، وقدموا مع إخوانهم المنحدرين من أصول عربية بواكير الصياغة القومية للعروبة بمضمونها المستنير» (**تيارات الفكر الإسلامي**، دار المستقبل العربي، القاهرة ١٩٨٣، ص ٦٢). وإذا كان الحديث عن «عروبة الموالي» لا يخلو من صعوبة، فإن مؤلفنا يحاول تذليلها بتوكيده أن عروبتهم تلك كانت «عروبة حضارية» لا تقوم على معيار الجنس والعرق. ولكن هنا أيضاً نجدنا أمام مفهوم إسقاطي من العصر الحديث للقومية على عصر كانت فيه «العروبة» تقاس بمعيار أشد ضيقاً حتى من الجنس والعرق، هو معيار النسب.

ولكن كما وصلت «العقلانية» الى أعلى ذراها مع وصول التيار القومي الى «قمة جهاز الدولة»، كذلك فإن مسيرة انحلال القسمة العقلانية للحضارة العربية الإسلامية ستواكب، «حذو النعل للنعل» على حد التعبير التراثي، مسيرة انحلال قسمتها القومية، ولكن هذه المرة في تسارع في معدل السقوط يضاعفه اشتداد الميل في زاوية الانحراف. وكل ذلك من جراء «الغلطة» التي اقترفها ثامن خلفاء بني العباس:

«لقد كوّن المعتصم، ضمن الجيش الذي أنشأه، فرقة «الجند المغاربة» من موالي حوف مصر وحوف اليمن وحوف قيس، وفرقة «الفراغنة» من أهل فرغانة، وفرقة «الأشروسية» من أهل أشروسنة. ولكنه سعى فارتكب أعظم أخطاء الدولة في عصره عندما أخذ يكثر من شراء المماليك الأتراك، ويقيم لهم المعسكرات، ويجعلهم القوى الكبرى والرئيسية في جيش الدولة، حتى لقد أقام لهم مدينة كاملة وجديدة هي سامراء[٦١]. لقد ظن المعتصم أنه، باتخاذه الجند الغريب، سيحصل على أداة القمع الأسهل قياداً، والتي لا أمل لها في السلطة ولا مصلحة في الصراعات الناشبة من حولها، وأنه سيقيم بذلك القوة الضاربة التي يحافظ بها على التوازن بين العرب والموالي وغيرهما من **العناصر والأجناس المتصارعة المتنافسة**[٦٢]. ولكن تضخم هذه القوة العسكرية الجديدة سرعان ما جعلها مركز ثقل وقوة جذب ومصدر توجيه. فالمدينة التي بنيت لها معسكراً تابعاً للعاصمة بغداد تحولت منذ (٢٢١ هـ - ٨٣٦ م) إلى عاصمة للدولة انتقلت إليها الخلافة، وأصبحت

(٦١) حتى نفهم المعيَّنات التاريخية لـ «غلطة» المعتصم، ينبغي أن نذكر أنه ما أكثر من «شراء المماليك الاتراك» إلا ليوازن بهم رجحان كفة الفرس في قيادات جيشه.

(٦٢) التسويد منا لنتساءل: ما الذي ينبغي استنتاجه بالاحالة الى هذه «العناصر والأجناس المتصارعة المتنافسة»؟ أنحن إزاء دولة «توحيد قومي» و«انصهار قومي» كما يفترض صاحب المخطط «القومي - العقلاني» أم إزاء دولة «تعدد قومي» عابرة للاثنيات والأجناس كما يؤكد الواقع التاريخي للدولة العباسية التي لا تفترق أصلاً عن الدولة الأموية إلا بكونها ألغت - أو كادت - «الخصوصية العربية» وركيزتها «العصبية العربية»؟.

بغداد تابعة لها! . . وهؤلاء الجند الذين أرادهم المعتصم قوة بيد الخلافة، سرعان ما أصبحت الخلافة لعبة بيدهم، يولّون من أطاع ويعزلون من عصى، بل ويسجنون ويقتلون من يتمرد على أوامر المماليك الأتراك . . وبسبب من أن هذه المؤسسة الجديدة والكبيرة هي: جند وجيش، كانت بعيدة عن الاهتمامات الحضارية، وبسبب من غربتها عن العروبة وتخلف قادتها، بداهة، عن نمط التفكير العقلي والفلسفي، كانت أميل إلى «العامة» وأمعن في عدائها للفكر الفلسفي والآراء المستنيرة والتيار العقلاني[٦٣]. وهكذا تحولت الأداة التي أرادها المعتصم حصناً للحضارة العقلانية ضد «العامة»، تحولت إلى حصن للفكر المتخلف انطلقت منه «العامة» وفقهاؤها ليصيبوا ذلك المدّ الحضاري العقلاني بالتوقف، فالجمود، فالتراجع، وذلك بمجرد استيلاء الخليفة المتوكل (٢٣٢ ـ ٢٤٧ هـ ـ ٨٤٧ ـ ٨٦١ م) على السلطة بعد موت الخليفة الواثق!»[٦٤].

وعلى الرغم من أن أولئك «المماليك الأتراك» الذين استجلبهم المعتصم ما كانت لهم أي اهتمامات بعلم الكلام، لا بحكم أميتهم فحسب، بل أيضاً وأصلاً بحكم جهلهم بالعربية، وعلى الرغم من أنهم كانوا آنئذ أسرى الثكنات ومجرد «جند» بالمعنى التقني، وليس لهم في الحياة العامة من قريب أو بعيد الدور الذي كان للفرس مثلاً، فإنهم هم الذين يُحمَّلون منذ أواسط القرن الثالث للهجرة لا مسؤولية محنة المعتزلة على يد المتوكل فحسب، بل مسؤولية محنة العقلانية في الحضارة العربية الإسلامية بإطلاق: «ففي ظل

---

(٦٣) هنا أيضاً لا نستطيع السكوت عن التناقض المنطقي في الخطاب «القومي ـ العقلاني» الذي نحن بصدد تحليله. فقبل قليل صوّر لنا الفرس الشعوبيون على أنهم فرسان اللاعقلانية بالنظر الى عقدة «التفوق الحضاري» لديهم. وها هم المماليك الأتراك ينصّبون بدورهم جنوداً للاعقلانية بالنظر إلى بعدهم عن «الاهتمامات الحضارية». وهكذا تتأدى مقدمتان متعاكستان تماماً، ومن الجهة نفسها كما يقول المناطقة: وجود الاهتمامات الحضارية في الحالة الأولى وانعدامها في الحالة الثانية، إلى نتيجة واحدة ومتطابقة هي: اللاعقلانية!

(٦٤) العرب والتحدي، ص ١٢٩ ـ ١٣٠.

دولة العسكر الأتراك، الغريبة عن روح القومية العربية، انتكس الطابع العقلاني مع انتكاسة الوجه الثاني للعملة، وهو الطابع القومي، فبدأت بذلك مرحلة التوقف، فالجمود، فالتراجع للحضارة العربية الإسلامية»[٦٥].

ولا يتردد صاحب المخطط «القومي ـ العقلاني» في رفع هذه «الحقيقة»، التي تضع العروبة والعقلانية في جانب والعجمة واللاعقلانية في الجانب المقابل، الى مرتبة القانون التاريخي :

«لقد بدأ الاضطهاد لأصحاب التيار «القومي العربي ـ العقلاني» في عصر المتوكل، عندما زاد نفوذ العنصر غير العربي ـ الجند الترك المماليك ـ على منصب الخليفة وجهاز دولته، فأصبحت السلطة الفعلية لعنصر غريب عن المشاعر القومية لهذه الأمة وعن القسمة العقلانية التي امتازت بها حضارتها. وتصاعد هذا الاضطهاد بتصاعد نفوذ هذا العنصر اللاعربي في جهاز الدولة وقيادتها. ومن قبل كان اضطهاد المعتزلة مقترناً بعلو شأن نفوذ الشعوبية والشعوبيين في بغداد قبل نكبة البرامكة (١٨٨ هـ ـ ٨٠٣ م).. فهو إذن قانون: عندما تكون السلطة لمن يمثلون الذات القومية ـ بمضمونها المستنير ـ يكون التوجيه لمن يمثلون فكرها القومي ومن يجسدون نزعتها العقلانية الأصيلة، وعندما يصبح الأمر بيد الغرباء، حضارياً وقومياً، يتراجع أصحاب التيار القومي عن مراكز التوجيه، وتتملق السلطة جماهير العامة بتسويد الفكر المحافظ المعادي للعقل، فتصيب المحنة أصحاب النزعة العقلية الذين يؤسسون الدين والدنيا على ما يثمر العقل من أدلة وبراهين... نعم، إنه قانون!!»[٦٦].

---

(٦٥) المصدر نفسه، ص ١٣٩.

(٦٦) محمد عمارة: تيارات الفكر الإسلامي، مصدر آنف الذكر، ص ٨٦. ولنلاحظ هنا أن تكرار الاشارة الى «العامة» و«الفكر المحافظ المعادي للعقل» كما في الشاهد ما قبل السابق الى «العامة وفقهائها» و«الفكر المتخلف» يستهدف التيار السلفي الذي كان يتزعمه يومذاك أحمد بن حنبل. ولو كان يجوز لنا أن نأخذ بالتصور العرقي للتاريخ لكان ينبغي أن نلاحظ =

ويجري تعزيز هذا القانون الرئيسي بقانون فرعي: فانفصال السلطة، نتيجة استيلاء العناصر الغريبة عليها، عن العقل يعززه ويفاقم من عواقبه انفصال أداة هذه السلطة، التي هي القوة، عن العقل: «فالعرب قد نجحوا في التحرر من البيزنطيين، بل وفي تهديد أوربا في مواطنها عندما امتلكوا السيف والقلم، ودان لهم العقل والقوة، ووظفت القوة طاقاتها في خدمة العقل. فلما اعتمد العباسيون على القوة غير العربية، وتكوّن الجيش من المماليك، زال الانسجام بين العقل والقوة، فتحولت القوة الضاربة - وهي غير قومية - إلى قيد على العقل العربي، فكانت السلطة العسكرية المحافظة فكرياً والمستبدة سياسياً، والتي أصابت المد الحضاري وعصره الذهبي بانتكاسة لم يتخلص العرب من آثارها حتى الآن»[٦٧].

ولا عجب تحت تأثير المفعول المزدوج لهذين القانونين، ودوماً منذ محنة المعتزلة في أواسط القرن الثالث للهجرة، أن يؤول وضع الحضارة العربية الإسلامية الى «التوقف فالجمود فالتراجع» في مسيرة انحطاطية لا رادّ لها تلاشت فيها القسمتان المميزتان لهويتها: القومية والعقلانية:

«بسبب من غربة السلطة العسكرية المملوكية، حضارياً، عن الأمة العربية، تحول «التوقف» و«الجمود» الذي أصاب الحضارة العربية الإسلامية وتسلطهم في العصر العباسي الثاني، ولتطاول القرون.. تحول هذا

= أن غالبية فقهاء «العامة»، وعلى رأسهم ابن حنبل نفسه، كانوا من «العناصر العربية»، وكان هواهم - فوق ذلك - قرشياً.

(٦٧) العرب والتحدي، ص ١٤٥. وسنلاحظ هنا أنه إذا «كان العرب قد نجحوا في التحرر من البيزنطيين، بل وفي تهديد أوروبا عندما امتلكوا.. العقل والقوة»، فإن الأتراك العثمانيين، الذين ما امتلكوا سوى القوة دون العقل، على نحو ما سيقدح بهم مؤلف «العرب والتحدي» في شاهد تالٍ، قد استطاعوا مع ذلك، ورغم «اللاعقلانية» التي يجسدونها في التاريخ، لا أن يتحرروا من البيزنطيين فحسب، بل أن يستأصلوهم من شأفتهم وأن يفتحوا عاصمتهم التي ما استطاع العرب فتحها، ولا أن يهددوا أوروبا فحسب، بل أن يحتلوا جناحها الشرقي الجنوبي بأسره.

«التوقف» و«الجمود» إلى «تراجع» و«انحطاط».

«فبعد الخلق والإبداع والاضافات التي تميزت بها وشهدتها مختلف جبهات الفكر وفروع العلم والمعرفة، والتي مثلت وجسدت العصر الذهبي لحضارتنا، وقف الجهد عند الجمع والتصنيف والتدوين والإعداد والتهذيب والتنقيح . . وتميز العصر بالحفظ والتقديس للتراث، والتراث غير العقلاني بالذات. . وما كان لهذه «الدول» العسكرية، الغريبة حضارياً عن روح الأمة وفكرها القومي والعقلاني إلا أن تصل بالتوقف والجمود الحضاري الى طور الانحطاط، ففاقد الشيء لا يعطيه، والانسان عدو ما يجهل، وتلك هي النهاية إذا ما حدث وقاد الأعمى البصير!»[٦٨]

وحتى عندما أحرز صلاح الدين والظاهر بيبرس انتصاراتها العسكرية المشهود لها على الصليبيين والمغول، فإن قانون انحطاط الأمة بحكم غربتها عن هويتها القومية وعقلانيتها لم يتغير، إن لم نقل إنه تسارع، بحكم عجمة ذينك القائدين وغربتهما الحضارية:

«فالفرسان الذين حققوا، على الجبهة العسكرية، أعظم الانتصارات قد صنعوا ـ لغربتهم الحضارية عن الأمة ولتعدّيهم نطاق «السيف والقوة» الى حيث جعلوا من أنفسهم «القلم والعقل» ـ صنعوا أكبر قدر من الجمود والمحافظة والتخلف على الجبهة الحضارية وفي الواقع الفكري للأمة العربية.

«ولم يكن العثمانيون بأحسن حالاً في هذا الميدان، بل لقد افتقدوا بعض ميزات الأيوبيين والمماليك، إذ بينما تعرب الأخيرون، أو حاولوا، احتفظ العثمانيون بعجمتهم، بل وحاولوا تتريك العرب، وزادوا في محنة القسمات القومية للأمة العربية»[٦٩].

---

(٦٨) العرب والتحدي، ص ١٥٦ ـ ١٥٧.
(٦٩) المصدر نفسه، ص ١٥٩.

إن المجال لا يتسع هنا للدخول في أي نقاش حول الحقبة العثمانية التي لا تحتاج من قلم مؤلف «**العرب والتحدي**» إلى أكثر من أربعة أسطر ليرمي بها برمتها في سديم «اللاعقلانية»[٧٠]. ولكن المدهش في النص أنه ينقلنا على نحو فجائي من أواسط القرن الثالث الهجري (محنة المعتزلة) الى أواسط القرن السادس (دحر الصليبيين) وأواسط القرن السابع (دحر المغول). فأين اختفت القرون الثلاثة أو الأربعة الممتدة من منتصف القرن الثالث الى منتصف القرن السادس أو السابع؟ إنها مستبعدة، بكل بساطة من تاريخ «العقل والعقلانية»، ومسقطة في سلة «التراث اللاعقلاني»، ومصنفة تحت عناوين «التوقف» و«الجمود» و«التراجع» و«الانحطاط»، لا لشيء إلا «بسبب من غربة السلطة العسكرية المملوكية، حضارياً، عن الأمة العربية».

قد يقول قائل هنا: ولكن أليس من السذاجة ربط الفكر بالسياسة هذا الربط الاستتباعي؟ أفلا تقدم فلسفة التاريخ والحضارة شواهد كافية على أن الانحطاط السياسي لا يستتبع بالضرورة انحطاطاً فكرياً؟ وإذا كانت دولة الخلافة في ظل «السلطة العسكرية المملوكية» قد تجزأت وتناثرت ما بين

(٧٠) لا يحتاج مؤلفنا الى أكثر من شاهد واحد يتيم ليثبت أن «الدولة العثمانية، مؤسسات وشيوخاً وسلاطين، كانت تشجع الفكر المؤسس على الخرافة، وتنفر من الفلسفة، وتعادي أداتها في البحث، وهو العقل» (ص ٢٤١). وهذا الشاهد يتمثل في أنه عندما صنف «الكاتب التركي حاجي خليفة (١٠١٧ ـ ١٠٦٧ هـ/ ١٦٠٩ ـ ١٦٥٧ م) موسوعته «**كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**» التي أحصى فيها العلوم والفنون والكتب التي وضعت فيها» أفرد لكتاب الإمام الغزالي «**تهافت الفلاسفة**» الذي انتصر فيه «الفكر المؤسس على الخرافة» عرضاً «استغرق مائة واثنين وثلاثين سطراً»، بينما لم يفرد لرد ابن رشد عليه في «**تهافت التهافت**» الذي انتصر فيه «للفلسفة والعقل والعقلانية» سوى «ستة أسطر فقط لا غير!»، وليس كمادة مستقلة، بل فقط في معرض «التذييل والتعقيب على حديثه عن كتاب الغزالي» (ص ٢٤٢). ولكن إذا كان امتناع أحد المصنفين العثمانيين عن الإشارة الى كتاب ابن رشد ينهض وحده دليلاً كافياً على «لاعقلانية» العثمانيين، فماذا لو جاء مؤرخ قومي تركي معاصر وشاء أن يرمي الحضارة العربية بمثل ما يرمي به مؤلف «**العرب والتحدي**» الحضارة العثمانية مستشهداً ـ هذه المرة ـ بإحراق الفقهاء «العرب» لكتب ابن رشد وتحريم تدريسها؟

حمدانيين وفاطميين وأمويين وأغلبيين وطولونيين وإخشيديين وبويهيين وغزنويين وسلجوقيين، فهل من الضروري أن تستتبع التجزئة السياسية انحطاطاً حضارياً، أم أن خسران السلطة لطابعها المركزي قد يتأدى على العكس الى ازدهار في الحضارة وتعدد في مراكزها؟ وحتى تعدد السلالات العرقية و«القومية» وتنافسها على السلطة، أمن الضروري أن يكون قرينة على استقالة العقل من التاريخ، أم أنه قد يؤدي على العكس الى تعقيل للعصبيات الاثنية وإلى نمو في العقلانية العامة وإلى إتاحة فسحة أوسع لاشتغال العقل من جراء ما يستتبعه الصراع على السلطة من نزع جزئي للطابع المقدس عنها؟

وأياً ما يكن من أمر، ومع إقرارنا بعدم حيازة الأهلية العلمية اللازمة والكافية للدخول في سجال حول فلسفة التاريخ والحضارة، فإن ما نستطيع أن نقوله بثقة تامة، من منظور الموضوع الذي نحدّ به تحليلنا هنا، وهو «مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة»، هو أن محاولة التمديد القسري للتاريخ العربي الإسلامي على سرير المخطط «القومي ـ العقلاني» قد تأدت، في المحصلة الأخيرة، الى الحكم بإصابة «المد الحضاري العقلاني بالتوقف، فالجمود، فالتراجع، وذلك بمجرد استيلاء الخليفة المتوكل على السلطة». وبعبارة أخرى، إن كل التراث العربي الإسلامي الذي رأى النور بعد محنة المعتزلة في منتصف القرن الثالث للهجرة هو تراث حامل للوثة «اللاقومية» و«اللاعقلانية» ومحكوم، تفاقمياً، بقانون الانحطاط المتسارع. وبهذا الإيقاف «للمد الحضاري العقلاني» عند الحدود الزمنية لمحنة المعتزلة يكون العصر الذهبي للحضارة العربية الإسلامية أو عصر «الفكر الكلاسيكي» كما يؤثر محمد أركون أن يقول[71] ـ وهو تحديداً العصر الذي يغطي حقبة القرون الأربعة التالية لمحنة المعتزلة في عهد المتوكل ـ قد وضع بتمامه خارج نطاق

(٧١) محمد أركون: الفكر العربي La Pensée Arabe، المنشورات الجامعية الفرنسية، الطبعة الثانية، باريس ١٩٨٥، ص ٤٦ ـ ٧٨.

المخطط «القومي - العقلاني»، وصدر الحكم بافتقاده قسمتي «القومية» و«العقلانية» معاً، وبات مطلب العودة الى ما قبله حصراً هو مضمون شعار إحياء التراث كما ترفعه «السلفية العقلانية المستنيرة» التي يضع مؤلف «**العرب والتحدي**» نفسه تحت لوائها.

وحتى ندرك مدى «المجزرة» التي تنفذ على هذا النحو بالتراث العربي الإسلامي، حسبنا أن نتصور أن برنامج مؤلف «**العرب والتراث**» لإحياء التراث - الموقوف تطوره «القومي - العقلاني» عند منتصف القرن الثالث الهجري - قد وضع موضع تنفيذ، فلم يسمح لدماء الحياة أن تتدفق من جديد في شرايينه - هو وحده حصراً دون ما بعده - إلا بعد أن اجتزّت منه رقاب أعلامه الآتية أسماؤهم، ممن شاء لهم سوء حظهم أن يعيشوا ويكتبوا في عصر الطلاق ما بين الحضارة العربية الإسلامية وبين قسمتيها «القومية» و«العقلانية»:

- في علم الكلام: الأشعري، الباقلاني، البغدادي (عبد القاهر)، البيهقي، الماتريدي، الجويني، الرازي (فخر الدين)، الإيجي (عضد الدين)، الجرجاني (علي بن محمد)، الكليني، الطوسي، الحلي، الشهرستاني، ابن تيمية.

- في علم اللغة: الفارسي، الرماني، السيرافي، ابن جني.

- في الأدب: الأصفهاني، الحريري، التوحيدي، ابن عبد ربه، الهمذاني، المعري، الثعالبي، ابن منظور.

- في النقد الأدبي: قدامة، العسكري، ابن رشيق، الجرجاني.

- في الفلسفة: الفارابي، ابن سينا، ابن مسكويه، ابن مسرة، ابن باجة، ابن طفيل، ابن حزم، ابن رشد، ابن سبعين، إخوان الصفا، ابن ميمون.

- في التصوف: الحلاج، السراج، الكلاباذي، المكي، القشيري، الأنصاري، الغزالي، ابن عربي، ابن عطاء الله الاسكندري، السهروردي، ابن عباد، الجيلي (عبد الكريم)، ابن الفارض.

- في التاريخ: البلاذري، اليعقوبي، الطبري، المسعودي، الأندلسي (ابن سعيد)، ابن حيان، ابن عساكر، ابن الأثير، الجهشياري، ابن الخطيب، ابن خلكان، أسامة ابن منقذ، ابن خلدون، المقريزي، المقري.

- في الجغرافية: المقدسي، ابن حوقل، الادريسي، الحموي (ياقوت)، البكري، البيروني، ابن جبير، ابن بطوطة، القزويني.

- في الطب والصيدلة: الرازي (أبو بكر)، المجوسي (أبو علي بن العباس)، الزهراوي، ابن زهر، ابن النفيس، البغدادي (عبد اللطيف)، ابن البيطار.

- في الرياضيات والفلك: ابن قرة، بنو موسى، البزجاني (أبو الوفاء)، ابن جابر، الخيام (عمر) أبو البركات، البطروجي، الشيرازي، الطوسي (شرف الدين)، ابن الهيثم، ابن يونس، ابن البناء، الكاشي، القلصادي، السموأل المغربي، البتاني[٧٢].

---

(٧٢) إن تكن إحدى قسمات فكر العصر الكلاسيكي التخصص، فإن من قسماته الأخرى تعدد التخصصات، أو «الموسوعية» كما يقال عادة. وعلى هذا النحو كان أمثال ابن سينا والرازي وابن مسكويه وابن الخطيب وابن ميمون وابن رشد يجمعون بين الفلسفة والطب والرياضيات، أو بين الفلسفة والأدب والتاريخ، إلخ..

ـ ٣ ـ
المذبحة النظرية: التيار العلمي

مهما تكن الضراوة التي يُعْمِل بها بعض ممثلي التيار «الماركسي» أو «القومي» مباضعهم «الطبقية» أو «العرقية» في جسد التراث العربي الإسلامي بتراً وجدعاً واجتزازاً، فإن حدود مصداقيتهم ـ وبالتالي فاعليتهم ـ في الدعوة الى تشطير التراث تتوقف إجمالاً عند حدود مصداقية الايديولوجيا التي يصدرون عنها. والحال أن الايديولوجيا، مثلها مثل الدين، تحتاج إلى فعل إيمان. فليس من يمحضها تأييده سوى من يؤمن بها. أما غير أتباعها فلا تلقى عندهم، إجمالاً، إلا آذاناً صماء، هذا إن لم يناصبوها العداء ويجعلوا همهم تفنيدها والأخذ بنقائض أطروحاتها. وفضلاً عن خصوصية الايديولوجيات هذه بالإضافة إلى بعضها بعضاً، فإن الإيديولوجيا بإطلاق، بألف ولام التعريف، قد دخلت في العقود الأخيرة في مرحلة أزمة مفتوحة، وأمست مشحونة بدلالة تبخيسية، فلا تُعرَّف إلا بأنها «وعي كاذب»، ولا تقام بينها وبين «العلم» إلا علاقة تضاد، ولا تُنسب إليه ـ إن نُسبت ـ إلا باعتبارها ما قبل تاريخه.

وعلى العكس من ذلك حال المنهجيات العلمية التي تطمح إلى قدر أكبر بكثير من الموضوعية والمصداقية، والتي يظل هدفها، مهما قيدت نفسها بقيود النسبية، الوصول الى درجة أعلى بكثير من الكونية في مقاربة الحقيقة التاريخية، إن لم يكن الحقيقة بإطلاق.

وبديهي أن المنهجيات العلمية، قد تنقلب هي نفسها الى نوع من الايديولوجيا عندما تغلو في الدغمائية «العلموية» وتفترض أنها قادرة، في تحرِّيها عن الحقيقة في مجال الانسانيات والمعنويات، على الوصول الى درجة من اليقين تكافىء درجة اليقين في العلوم الطبيعية.

وليس هدفنا من هذه الملاحظة الأخيرة التشكيك المسبق بقيمة المحاولات العلمية التي شهدها حقل الدراسات التراثية في السنوات القليلة الماضية. فمهما يكن خطر العلموية رفيق درب ثقيل الظل لأي مقاربة علمية جادة، فإنه فيما يتعلق بالدراسات التراثية تحديداً لا يملك المرء إلا أن يحيي، إزاء طغيان المد الايديولوجي على هذا الحقل المعرفي، كل الجهود التي تضع نفسها بقدر أو بآخر من النجاح ـ تبعاً لذكاء الباحث ومعرفته بمادته وتمكنه من منهجه ـ تحت لواء المنهجية العلمية. بيد أن هيبة العلم، التي يمكن أن تحيط على هذا النحو بتلك الدراسات المتميزة، لا يجوز أن تسهينا عن ضرورة التعاطي النقدي معها، ولا سيما حينما تجيء نتائجها، أو بعض نتائجها، مطابقة لنتائج المقاربات الايديولوجية البحتة للتراث العربي الإسلامي من حيث إخضاعه لتقنية الجراحة التشطيرية.

وبديهي أن البراءة الايديولوجية في الدراسات العلمية في حقلي الانسان والتاريخ مستحيلة. وباستثناء بعض المقاربات التقنية البحتة، فإنه يتعذر ألا تكون الدراسات التراثية مسكونة بهاجس ايديولوجي. ولكن تضخم هذا الهاجس من جهة أولى، أو طغيانه اللاشعوري على المنهج وتحكمه اللاواعي بكيفية تطبيقه ومداورته، وتأثيره من ثم في تقييم النتائج التي يتم الوصول إليها بواسطة ذلك المنهج المخترق، من جهة ثانية، هما في رأينا العلة الأولى للانحرافات الايديولوجية في الدراسات التراثية الحريصة على تقييد نفسها بالصفة «العلمية».

وتقدم لنا دراسة حسين مروة عن «**النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**» نموذجاً مميزاً عن الدراسة المنهجية المسكونة بهاجس ايديولوجي

متضخم وواعٍ. ولكن تبقى لحسين مروة ميزة أساسية من المنظور الذي نتناول به موضوعنا هنا، وهي رفضه المشاركة في «المذبحة» النظرية للتراث العربي الإسلامي، وإصراره على التمسك بالرؤية الكلية والتكاملية لهذا التراث[٧٣]. وبالمقابل، فإن النزعة التشطيرية تبدو أشد فتكاً في الحالات اللاشعورية منها في الحالات الشعورية لطغيان الهاجس الايديولوجي على الدراسات التراثية. ومما يزيد في حجم الأضرار المترتبة على هذه النزعة التشطيرية - وهي أضرار معرفية في المقام الأول، ولكنها قد تكون أيضاً ايديولوجية - التأسيس «العلمي» لعملية التشطير، أي التنظير لها وتحصينها بكل المعصومية وبكل القوة الإقناعية التي يتمتع بها مفهوم «العلم» في الأزمنة الحديثة، وعلى الأخص في إطار ثقافة كالثقافة العربية المعاصرة التي تحيط «العلم» كمفهوم مجرد بمزيد من الهيبة بحكم ما يمثله لها علم الآخر «المتفوق»، وما أحدثه من تعديل جذري في مفهومها الموروث عن «العلم»، من مصدر إضافي للانجراح النرجسي.

وكما فعلنا مع التيار الماركسي بفرعيه «القويم» و«غير القويم»، ومع التيار القومي العربي بفرعيه «العلماني» و«الإسلامي»، فإننا سنختار من التيار العلمي عيّنتين اثنتين نعتقد أنهما تمثيليتان بما فيه الكفاية من حيث «السلطة العلمية» أولاً، ومن حيث التباين في المنهجية العلمية المطبّقة وفي النتائج المتمخضة عنها من منظور «المذبحة النظرية» للتراث. والعينتان المختارتان

(٧٣) انظر تصريحه في المقابلة التي أجراها معه سالم بنحميش: «من موقع النظر التاريخي، نرفض أولاً النظرة السكونية للتراث.. ونرفض ثانياً نظرة المفاضلة المطلقة بين جزء من التراث وجزء آخر.. نرفض هذه النظرة، لأنها لاتاريخية من حيث تلغي الخصوصيات التاريخية للخطاب التراثي ككل، وتجزىء التراث رغم وحدته التاريخية، أي وحدة سياقه الكلي التكاملي.. إن هناك نوعاً من المفاضلة يمكن قبوله حين يتعلق الأمر بالطابع الشخصي الإبداعي. لكن حين يتعلق الأمر بالسياق التاريخي العام، فإن الطابع التكاملي الشمولي يبقى هو طابع الخطاب التراثي الكلي الذي يرفض التجزيء، أي يرفض كل الطرائق الانتقائية» (في «معهم حيث هم»، بيت الحكمة، الدار البيضاء ١٩٨٨، ص ٥٢ - ٥٣).

هما زكي نجيب محمود، ولا سيما في «**تجديد الفكر العربي**»، ومحمد عابد الجابري، ولا سيما في «**تكوين العقل العربي**».

النموذج العلمي البراغماتي

إن داعية «**تجديد الفكر العربي**»، الذي يُنْمي نفسه الى الوضعية المنطقية تارة وإلى الفلسفة التحليلية طوراً، أي إلى النزعتين الفلسفيتين الأكثر تعالياً على الايديولوجيا والأكثر ادعاء للانعتاق من إسارها، لا يحجم مع ذلك، فيما يتعلق بالموقف من التراث العربي الإسلامي، عن تنفيذ مناورة تكتيكية تسفّ حتى عن المستوى الاستراتيجي الذي هو مستوى عمل الايديولوجيا الجديرة حقاً بهذا الاسم. ومهما يبدُ حكمنا قاسياً، بل هجائياً، فإننا لا نكتم القارىء أننا ما استطعنا أن ندفع عنا، ونحن نتابع الأداء المناور لداعية «**تجديد الفكر العربي**»، الشعور بأننا أمام فصول متلاحقة ومكررة من تمثيلية واحدة كان يمكن أن يكون عنوانها «**عودة الابن الضال.. الكاذبة**».

فمعروفة هي قصة الابن الضال الذي ضرب مثله عيسى بن مريم: كان أصغر ابنين لرجل ثري. فطالب أباه بحصته من المال وسافر إلى بلد بعيد حيث بدّد ماله على ملذاته. ولما سدت السبل في وجهه، قرر أن يعود إلى بيت أبيه معلناً توبته وندمه، ومنكراً حتى أن يكون أهلاً لأن يدعى له ابناً. ولكن الأب قام إليه مرحباً معانقاً، وأمر عبيده بإلباسه أفخر حلة وبأن يذبحوا «العجل المسمّن» احتفاءً به. فلما عاد الابن الأكبر من الحقل، واستفهم عن خبر «الغناء والرقص» في الدار، قاطع الحفل مغاضباً. فقام إليه أبوه يسأله أن يدخل، فأجاب أباه: ها إني أخدمك منذ سنين طوال، وما عصيت لك أمراً قط، فما أعطيتني جَدْياً واحداً لأتنعم به مع أصدقائي. ولما رجع ابنك هذا الذي أكل مالك مع البغايا، ذبحت له العجل المسمّن! فقال له: يا بنيّ، أنت معي دائماً أبداً، وجميع ما هو لي فهو لك. ولكن قد

وجب أن نتنعم ونفرح، لأن هذا كان ميتاً فعاش، وكان ضالاً فوجد»[٧٤].

والحال أن زكي نجيب محمود، في المناورة البارعة التي نفذها على متن صفحات كتابه «**تجديد الفكر العربي**»، تسنى له أن يصور نفسه في صورة الابن الضال الذي عاد، بعد قطيعة مديدة أهدر فيها وقته وجهده وماله المعرفي في الغرف من ملذات الفكر الغربي الغريب، إلى بيت أبيه الكبير، التراث، معلناً توبته وندمه، وطالباً صفحه ومغفرته. وبما أنه كان «ميتاً فعاش، وضالاً فوجد»، فقد أقيمت له، من قبل القيِّمين على ميراث ذلك الأب، أفراح عظيمة، وذبحت له الخراف والعجول المسمنة، وصار مضرب مثل في «صحوة» الغافل الذي عاد، ولو بعد طول تأخير، إلى اكتشاف كنوز التراث بعد أن ألهته عنها ترهات الفكر الغربي أمداً مديداً.

وبالفعل، كان زكي نجيب محمود هو نفسه من تحدث، في مقدمة كتاب توبته المزعومة، عن «صحوة قلقة» انتابته وجعلته يكتشف، بعد أن قطع من العمر شوطاً قصياً في صحبة الفكر الأوروبي، أنه لم يكن إلا «ابناً ضالاً»:

«لم تكن قد أتيحت لكاتب هذه الصفحات في معظم أعوامه الماضية فرصة طويلة الأمد، تمكنه من مطالعة صحائف تراثنا العربي على مهل. فهو واحد من ألوف المثقفين العرب، الذين فتحت عيونهم على فكر أوروبي ـ قديم أو جديد ـ حتى سبقت إلى خواطرهم ظنون بأن ذلك هو الفكر الانساني الذي لا فكر سواه، لأن عيونهم لم تفتح على غيره لتراه. ولبثت هذه الحال مع كاتب هذه الصفحات أعواماً بعد أعوام: الفكر الأوروبي دراسته وهو طالب، والفكر الأوروبي تدريسه وهو أستاذ، والفكر الأوروبي مسلاته كلما أراد التسلية في أوقات الفراغ.. ثم أخذته في أعوامه الأخيرة صحوة قلقة؛ فلقد فوجىء، وهو في أنضج سنيّه، بأن مشكلة المشكلات في

(٧٤) إنجيل لوقا، الفصل ١٥، الآيات ١١ ـ ٣٢. في «الكتاب المقدس»، منشورات دار المشرق، الطبعة السادسة، بيروت ١٩٧٩، ص ٣٠٢.

حياتنا الثقافية الراهنة ليست هي: كم أخذنا من ثقافات الغرب وكم ينبغي لنا أن نزيد. . وإنما المشكلة على الحقيقة هي: كيف نوائم بين ذلك الفكر الوافد الذي بغيره يفلت منا عصرنا أو نفلت منه، وبين تراثنا الذي بغيره تفلت منا عروبتنا أو نفلت منها!

«استيقظ صاحبنا ـ كاتب هذه الصفحات ـ بعد أن فات أوانه أو أوشك، فإذا هو يحس الحيرة تؤرقه، فطفق في بضعة الأعوام الأخيرة، التي قد لا تزيد على السبعة أو الثمانية، يزدرد تراث آبائه ازدراد العجلان، كأنه سائح مرّ بمدينة باريس وليس بين يديه إلا يومان، ولا بد له خلالهما أن يريح ضميره بزيارة اللوفر، فراح يعدو من غرفة الى غرفة، يلقي بالنظرات العجلى هنا وهناك، ليكتمل له شيء من الزاد قبل الرحيل. هكذا أخذ صاحبنا ـ وما يزال ـ يعب صحائف التراث عباً سريعاً، والسؤال ملء سمعه وبصره: كيف السبيل الى ثقافة موحدة متسقة يعيشها مثقف حي في عصرنا هذا، بحيث يندمج فيها المنقول والأصيل في نظرة واحدة؟»[٧٥]

ومع أن العبارات التي صيغت بها «الصحوة القلقة» وأعلنت بها المتابة والمندمة كانت لا تخلو من التباس، تتردد معه ألفاظ «ازدراد» تراث الآباء والمرور عليه مرور «السائح العجلان» الذي لا يطلب المتعة الصميمية بقدر ما يريد «إراحة ضميره»، فإن الحاجة الماسة في الايديولوجيا العربية الطاغي مدّها اليوم إلى استعادة «الأبناء الضالين»، وإلى إعادة تربيتهم وتأهيلهم، وإلى اتخاذهم عصا يُهشّ بها على من لا يزال على «ضلاله» من غيرهم من الأبناء، هذه الحاجة الماسة، سيكولوجياً وسوسيولوجياً، هي التي حالت دون قراءة لغة تلك «الصحوة القلقة» على حقيقتها، ودون اكتشاف المناورة والتكتكة خلف «التوبة» و«الندامة»، ودون التنبه إلى أن تمثيلية عودة «الابن

---

(٧٥) زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي، دار الشروق، الطبعة الثالثة، بيروت ١٩٧٤، ص ٥ ـ ٦.

الضـال» التي يقدمها داعية «**تجديد الفكر العربي**» هي فعلاً من قبيل التمثيل، أي عودة كاذبة.

ولكن حتى لا يبدو علينا وكأننا نلقي باللوم على الجمهور وحده، إذ فسر التمثيلية على هواه وحسب حاجته، فإنه يتعين علينا أن نشير حالاً إلى أن الممثل نفسه، ببراعة تمثيله، هو من غذى لدى جمهوره الوهم، وهو من جعل أيضاً الجمهور يقبض هذا الوهم على أنه حقيقة.

وبالفعل، وحتى بعد أن ينتقل ممثل دور الابن الضال من «الافتتاحية» إلى «الفصل الأول»، فإنه يظل يعتمد على كل المؤثرات الصوتية والبصرية المتاحة، بما فيها المبالغة الكاريكاتورية، ليوحي لجمهوره بـ «ضلال» ما كان عليه من موقف قبل «صحوته». يقول:

لست أذكر، في حياتي الفكرية، سؤالاً قد ألح عليّ كما ألحّ عليّ سؤال طوال الأعوام الخمسة الأخيرة بصفة خاصة؛ فهو سؤال طرح نفسه على المفكر العربي منذ أوائل القرن الماضي، وظفر منه بإجابات تتفاوت إيجازاً وإطناباً، وضوحاً وغموضاً، صواباً وخطأ. . هو. . السؤال الذي يسأل عن طريق للفكر العربي المعاصر يضمن له أن يكون عربياً حقاً ومعاصراً حقاً. . ولقد تعرضت للسؤال منذ أمد بعيد، ولكني كنت إزاءه من المتعجلين الذين يسارعون بجواب قبل أن يفحصوه ويمحصوه. . فبدأتُ بتعصب شديد لإجابة تقول إنه لا أمل في حياة فكرية معاصرة إلا إذا بترنا التراث بتراً، وعشنا مع من يعيشون في عصرنا علماً وحضارة ووجهة نظر إلى الانسان والعالم. بل إني تمنيت عندئذ أن نأكل كما يأكلون، ونجدّ كما يجدون، ونلعب كما يلعبون، ونكتب من اليسار الى اليمين كما يكتبون على ظن مني آنئذ أن الحضارة وحدة لا تتجزأ، فإما أن نقبلها من أصحابها ـ وأصحابها اليوم هم أبناء أوروبا وأمريكا بلا نزاع ـ وإما أن نرفضها، وليس في الأمر

خيار بحيث ننتقي جانباً ونترك جانباً كما دعا إلى ذلك الداعون في اعتدال»[٧٦].

ولكن مع «تطور الحركة القومية» وبعد أن ثبت بالدليل القاطع أن «عدونا الألدّ هو نفسه صاحب الحضارة التي توصف بأنها معاصرة»، كانت «هزة» وبداية «صحوة» بات ينظر معها داعية بتر التراث «نظرة التعاطف مع الداعين الى طابع ثقافي عربي خالص»، ولكن بدون أن يتاح لهذا التعاطف الوجداني أن يجد ترجمة عملية له نظراً إلى انقطاع «الابن الضال» ـ بحكم ضلاله تحديداً ـ عن التراث وعن «الثقافة العربية الخالصة». ثم كانت تباشير الصحوة الكاملة أخيراً عندما توفرت للابن المتلهف للعودة الى البيت الأبوي ظروفها الموضوعية:

«أحمد الله أن أتاح لي آخر الأمر الفراغ كما أتاح لي مكتبة عربية أقضي فيها بعض ساعات النهار؛ وها هنا نشأ السؤال مرة أخرى، يلح إلحاحاً شديداً هذه المرة: نعم لا بد من تركيبة عضوية يمتزج فيها تراثنا مع عناصر العصر الراهن الذي نعيش فيه، لنكون بهذه التركيبة العضوية عرباً ومعاصرين في آن؛ ولكن كيف؟ ما الذي نأخذه وما الذي نتركه من القيم التي انبثت فيها خلّف لنا الأقدمون؟ وهل في مستطاعنا ان نأخذ وأن ندع على هوانا؟»[٧٧]

واضح إذن من البداية أن «الانتقائية» كانت هي الجواب الذي وجده داعية «تجديد الفكر العربي» للسؤال الذي راح يعذبه بعد «صحوته القلقة» بأكثر مما كان يعذب هاملت سؤاله. ولكن الجواب الانتقائي كان يتأدى بذاته الى سؤال أكثر تبريحاً: إذا لم يكن بد من «الأخذ» و«الترك»، فماذا نأخذ وماذا نترك، وعلى أي أساس أو وفق أي معيار؟

---

(٧٦) المصدر نفسه، ص ٩ ـ ١٢.

(٧٧) المصدر نفسه، ص ١٤.

هنا أيضاً نجد داعية «تجديد الفكر العربي» وقد تعاوره تردد «هاملتي» بين «أمل ويأس»، إذ لم يقع على «المفتاح» الذي يفتح به «الأبواب المغلقة» كافة. وبلغ من قنوطه من العثور على مثل هذا المفتاح أن شكّ حتى في أن «يكون السؤال المطروح نفسه سؤالاً غير مشروع. . سؤالاً هو بطبيعته لا يحتمل الجواب. ولكن «فجأة»، وبعد طول حيرة واضطراب، «وجد المفتاح الذي يهتدي به»، «وجده في عبارة قرأها نقلاً عن هربرت ريد»، خلاصتها أن قيمة التراث ـ أي تراث ـ «هي في كونه مجموعة من وسائل تقنية، يمكن أن نأخذها عن السلف لنستخدمها اليوم ونحن آمنون الى ما استحدثناه من طرائق جديدة»[٧٨].

وهكذا تكون عبارة «انتقائية» قد حسمت وذللت كل صعوبات الموقف الانتقائي من التراث. فلولا الصدفة، ولو لم يقرأ تلك العبارة التي وجد فيها «مفتاحاً للموقف كله»، لا بقلم هربرت ريد مباشرة، بل نقلاً عن هربرت ريد، لكان السؤال الهاملتي عما نأخذ وعما ندع من «تراث الأقدمين» بقي بلا جواب، ولكان «الابن الضال» بقي بالتالي إلى اليوم ـ ربما ـ «ضالاً».

وبديهي أن عبارة هربرت ريد لا تهمنا بحد ذاتها، وإنما ما يهمنا ـ بالإضافة الى الدلالة الاعتباطية لاكتشافها ـ هو التأويل الذي يعطيه مكتشفها لها. يقول:

«أقول إني وجدت في هذه العبارة مفتاحاً للموقف كله؛ فماذا عسانا أن نأخذ من تراث الأقدمين؟ الجواب هو: نأخذ من تراث الأقدمين ما نستطيع تطبيقه اليوم تطبيقاً عملياً، فيضاف الى الطرائق الجديدة المستحدثة. فكل طريقة للعمل اصطنعها الأقدمون وجاءت طريقة أنجح منها، كان لا بدّ من اطّراح الطريقة القديمة ووضعها على رف الماضي الذي لا يعنى به إلا المؤرخون. بعبارة أخرى: إن الثقافة ـ ثقافة الأقدمين أو المعاصرين ـ هي

(٧٨) المصدر نفسه، ص ١٧.

طرائق عيش، فإذا كان عند أسلافنا طريقة تفيدنا في معاشنا الراهن، أخذناها وكان ذلك هو الجانب الذي نحييه من التراث، وأما ما لا ينفع نفعاً عملياً تطبيقياً فهو الذي نتركه غير آسفين. وكذلك نقف الوقفة نفسها بالنسبة الى ثقافة معاصرينا من أبناء أوروبا وأمريكا»[٧٩].

إن الإشكالية كما يصوغها هنا داعية تجديد الفكر العربي تبدو في ظاهرها موضوعية ومحايدة وبريئة. بيد أنه ليس عسيراً علينا، في حال وضعها على محك التحليل، أن نكتشف أنها **إشكالية كاذبة**، أي أنها إشكالية لا تصوغ السؤال إلا بقدر ما تعيِّن جوابه مسبقاً، ومن خلال صياغة السؤال بالذات. ولكن قبل أن ننصرف إلى استجلاء كل الأجوبة المسبقة التي تتضمنها شبه الإشكالية هذه ـ تلك الأجوبة المسبقة التي تقطع كما سنرى بأن عودة «الابن الضال» هي نفسها عودة كاذبة ـ فلا بد أن نلاحظ بادىء ذي بدء أن مجدد الفكر العربي يضع نفسه هنا، بعد سابق انضوائه تحت لواء الوضعية المنطقية والفلسفة التحليلية، على مقاعد المدرسة النفعية، لا النفعية البنتامية التي تظل إلى حد ما نفعية نظرية محصوراً مجالها التطبيقي بالميدان القانوني والاجتماعي، بل النفعية العملية، النفعية الإجرائية والبراغماتية والتطبيقية البحتة، الرافضة حتى لمبدأ «العلم النظري»، يقول:

«المدار هو العمل والتطبيق، المدار هو ما يعاش به، هو ما يستطاع سلكه في جسم الحياة كما يحياها الناس، أو كما ينبغي لهم أن يحيوها. فإذا ألفيتُ عند السلف طريقة تنفعني اليوم في بناء المنازل، أو في رصف الطرق، أو في إقامة الحياة الاقتصادية من زراعة وصناعة وتجارة، أو في طرائق التعبير باللفظ عما يريد الناس أن يعبروا عنه مما تعتمل به نفوسهم اليوم، كان ذلك هو التراث الذي نحييه، وأما ما لا يبقى فلا مندوحة له عن أن يظل راقداً في أجداثه، مجالاً لمن شاء من المؤرخين»[٨٠].

---

(٧٩) المصدر نفسه، ص ١٨.

(٨٠) الموضع نفسه.

وعلى هذا النحو لا يكتفي مجدد الفكر العربي بالإعلان عن زيف العلم النظري وعدم نفعه وصلاحه إلا بقدر ما يرتبط بالتطبيق: «إن العلم والعمل موصول أحدهما بالآخر، فإذا وجدت «علماً» مزعوماً لا يجيء بمثابة الخطة الدقيقة لعمل يُؤدَّى، فقل إنه ليس من «العلم» في شيء إلا باسم زائف»[٨١]. ولا يكتفي بأن يجعل من التطبيق العلمي العملي قواماً معيارياً للمعرفة من اللامعرفة: «لقد وضعت كلمة «معرفة» بين حواصر [مزدوجين] لألفت نظر القارىء الى هذه الكلمة العجيبة؛ فهي موضع الزلل والعثار، لأننا نطلقها على ضروب كثيرة من اللغو؛ ولو استخدمناها استخداماً دالاً لقصرناها على المعرفة العلمية العملية»[٨٢]. بل إنه يمارس الاختزال أيضاً حتى على مفهوم «التقدم» الحضاري ويجعله مرادفاً للتقدم «التقني»، فيصادر على أن «التقدم أينما حدث في عالمنا المعاصر، خطواته المحتومة هي: علوم فتصنيع فتهذيب للتقنيات يترك للآلة أن تسيِّر الآلة»[٨٣]، ويعارض البيت المشهور لأحمد شوقي بقوله: «إنما الأمم في يومنا التقنيات ما اطّردت وتغلغلت، فإن همو انعدمت علومهم وصناعتهم وتقنياتهم تخلفوا إلى حيث لا أمل ولا رجاء؛ اللهم إلا إذا فهمنا الأخلاق بمعنى يجعل منها أن أعرف كيف أضغط على الأزرار ومتى»[٨٤]. ويرفع كشعار له «العلمنة والتصنيع»، ولكن العلمنة بمعنى تطبيق «العلم» لا «العلمانية». ويطالب بالانتقال من «دروشة النصوص وشروحها وحواشيها الى العلم ومخابيره ومعامله، ثم الى التصنيع بكل تقنياته»، ومن «معرفة قوامها الكلام الى معرفة قوامها الآلة التي تصنع»، كما يطالب بإلغاء كل «العلم» الذي ما هو «بمديرٍ عجلات المصانع، ولا برافع لطائرة جناحاً»، وبتحول المثقفين من «حالة اللامعرفة» التي يكونون فيها مجرد «دارسين للنصوص»، الى «حالة المعرفة» التي «يكون

(٨١) المصدر نفسه، ص ١٧٩.

(٨٢) المصدر نفسه، ص ٢٣٩.

(٨٣) المصدر نفسه، ص ٢٣٦.

(٨٤) المصدر نفسه، ص ٢٣٦ ـ ٢٣٩.

المثقفون فيها هم أنفسهم المصرِّفون للآلات».

وواضح أن هذه الصياغة البراغماتية لإشكالية الأخذ والترك من التراث تتضمن الأجوبة وتحددها سلفاً. وهي أجوبة لا تملك، بحكم تلك الصياغة بالذات، إلا أن تكون سلبية خالصة. فما دام المدار هو «العمل والتطبيق»، وما دام المعيار هو «العلم العملي»، وما دام الهدف هو «تصريف الآلات»، وما دام المؤدى الوحيد للثقافة هو «التقنية» بالمعنى الحديث للكلمة ـ لا فرق في ذلك بين «طريقة حرث الأرض» و«طريقة نظم الشعر» ـ فإن التراث العربي الإسلامي الموروث عن «ثقافة غير علمية»، والمُنْتَج من قبل منتجيه في عصر ما قبل «العلم» و«التقنية» و«التصنيع»، لا يستأهل برمته من مآل غير مآل «الآثار المحفوظة في المتاحف»[٨٥]. آية ذلك أن «حياتنا اليوم وما تواجهنا به من مشكلات أساسية لم يعد يصلح لها ما قد ورثناه من قيم مبثوثة في تراثنا»، هذا التراث الذي يقف عاجزاً عن أن يقدم «حلاً واحداً لمشكلة واحدة»، بل هذا التراث الذي إذا قيَّمناه «بأكثر من قيمته النفعية» ـ التي تعادل صفراً ـ وقف «في سبيل سيرنا عقبة تحول دون التقدم نحو ما نريد أن نتقدم نحوه من تغيير للفكر وتبديل لأوضاع الحياة»[٨٦].

وعلى هذا النحو، وعندما نجد داعية «تجديد الفكر العربي» يطالب بالقول: «لست أرى مندوحة لنا عن وقفة من ذلك التراث، تميز ما نحييه ليحيا، وما نطمسه ليموت»[٨٧]، فلنا أن ندرك سلفاً أن هذه «الوقفة»، التي أعقبت «الصحوة»، لا تبدو وكأنها ترجيء الحكم بإعدام التراث، كل التراث، إلا لتبرمه وتنفذه بمزيد من التصميم والدقة والإحكام. ولئن بدا وكأن داعية «تجديد الفكر العربي» قد أصاب، في أثناء المهلة التي منحها لنفسه لمراجعة حيثيات الحكم وإجراءات التنفيذ، تطوراً، فهو ما جاوز أن

---

(٨٥) المصدر نفسه، ص ١٠٣.
(٨٦) المصدر نفسه، ص ٧٣ و٩٨، و٥٣.
(٨٧) المصدر نفسه، ص ٢٨.

يكـون تطوراً في أسلوب التنفيـذ: فمن داعية لإحـراق الـتراث تحـول مجـدد الفكـر العربي بعـد كل من «الصحـوة» و«الوقفـة» الى مـوقف أكـثر اعتـدالاً يـتراوح بين الـدعـوة ـ كـما رأينـا ـ إلى حفظ الـتراث في خـزائن المتـاحف أو اتخاذه ـ كما سنرى ـ مادة للتسليـة: «وتسألني: ومـاذا نحن صانعـون بآدابنـا وفنوننا ومعارفنا التقليدية كلهـا، والتي كانت تحتكـر عندنـا اسم «الثقافـة»؟ فأجيبك بأنها مادة للتسلية في ساعات الفراغ، ولم أعد أقول ـ كما قلت مراراً مقلداً هيوم وجارياً مجراه ـ لم أعد أقول إنها خليقـة بأن يقـذف بها في النـار. وحسبي هذا القدر من الاعتدال، ابتغاء الوصل بين جديد وقديم».

وقطعاً للطريق على أي محاولة لاستئناف الحكم يبادر داعية «تجديد الفكـر العربي» الى تقديم لائحـة حيثيات مصـاغة هي الأخـرى في شكل أحكـام: «إن هذا التراث كله بالنسبة الى عصرنا قد فقـد مكانتـه، لأنه يـدور أساسـاً على محور العلاقة بين الانسان والله، على حين أن مـا نلتمسه اليـوم في لهفة مؤرقة هو محور تدور عليه العلاقة بين الانسان والانسان»[٨٩].

وتتفرع عن هذه الإشكـالية الـرئيسية، المؤسسـة على التنـافي المطلق بـين الثيولوجيا والانطولـوجيا، ثـلاث إشكاليـات مغلقة تحصر جميعهـا التراث في الزاوية الضيقة. فهناك إشكالية الدنيا والآخرة:

«لست أرى كيف أنتفع بهذه العُدَّة كلها، بملحقاتها وملحقات ملحقاتها، سلاحاً أخوض به معمعان هذا العصر؟ إن أبناء هذا العصر في سبـاق مميت نحو القوة بكل ضروبها، من سـلاح وصناعـة وعلم ومال وصحـة وغيرهـا، فهل تفيدنا هذه المؤونة الفكرية زاداً على الـطريق؟ نعم، قد تنفـع زاداً على الـطريق الى الجنة في اليـوم الآخر، وهـذا هدف ـ لا شـك ـ منشـود، لكن سؤالنا في هذا الكتاب منصرف دائماً ـ دون التغـاضي عن السعادة الأخـروية

---

(٨٨) المصدر نفسه، ص ٢٤١.

(٨٩) المصدر نفسه، ص ١١٠

وسبلها ـ الى هذه الحياة الدنيا. وفي هذا العصر الذي نعيش تحت سمائه؟ إنني أترك للقارىء أن يجيب»[٩٠].

وهناك ثانياً إشكالية «أهل الكهف»:

«ها أنذا أحمل طرفاً من مشكلاتي الراهنة لأعود به إلى جماعات الأسلاف باحثاً عن جماعة منها تصلح أن أنضوي تحت لوائها، لأجد عندها ما يرسم لي طريق الخلاص. فإذا وجدت تلك الجماعات كلها في وادٍ غير الوادي الذي أجتازه بهمومي، وإذا وجدت أن مسائلهم الشاغلة أمور أستكثر عليها اليوم لحظة واحدة من وقتي وجهدي ودراستي، لأنها أمور لا تشغل من ذهني خلية واحدة من خلاياه، إذا وجدت ذلك كانت النتيجة التي لا مناص من قبولها هي أن التراث الباقي من تلك الجماعات[٩١] هو أقرب الى الآثار المحفوظة في المتاحف، لا أفرط فيها، لكني لا أستخدمها في شئون الحياة الجارية. وأرجع الى مؤرخي الفرق الإسلامية لأطالع ما كان يشغل تلك الفرق من مسائل، فأجدني كالتائه الغريب في مدينة تشعبت طرقاتها، يتكلم أهلها لغة لا يفهمها، ويتكلم هو لغة لا يفهمونها، كأهل الكهف إذ دخلوا المدينة بعد نومهم الطويل، فإذا هم في مدينتهم غرباء، في أيديهم نقود لم تعد قادرة على شراء، وعلى ألسنتهم ألفاظ لم تعد مؤدية»[٩٢].

وهناك ثالثاً وأخيراً إشكالية التراث والعصر المقفلة، هي الأخرى، على حدين متنافيين تنافي الضدين اللذين لا يمكن الجمع أو التوفيق بينهما:

«إني لأقولها صريحة واضحة: إما أن نعيش عصرنا بفكره ومشكلاته، وإما أن نرفضه ونوصد دونه الأبواب لنعيش تراثنا... نحن في ذلك

(٩٠) المصدر نفسه، ص ١١٥.

(٩١) المقصود جماعات الفرق الإسلامية التي يغالي كاتبنا في موضع لاحق في وصف غربته عنها الى حد القول بأنه يجد نفسه بينها «وكأنه بين جماعات من مخلوقات ليست من الأناسيّ» (ص ١٢٧).

(٩٢) المصدر نفسه، ص ١٠٣ ـ ١٠٤.

أحرار، لكننا لا نملك الحرية في أن نوحد بين الفكرين»[٩٣].

وواضح للعيان أن فلسفة «إما. . وإما» هذه لا تلغي كل إمكانية لحل توفيقي أو لـ «طريق ثالث» فحسب، ولا كل إمكانية حتى لتوفيق لفظي من قبيل الشعار القائل بـ «تأصيل الحداثة وتحديث الأصالة» فحسب، بل تقيم أيضاً بين حدَّي المعادلة علاقة صراع على الوجود وتنازع على البقاء بحيث يكون غياب واحدهما شرط حضور الآخر، بل بحيث لا تكتب لواحدهما الحياة إلا بقدر ما يقتل الآخر ويستأصل شأفته من الوجود ليحتل فيه مكانه الذي لا يتسع، بحال من الأحوال، لاثنين: «لا تحول [من قديمنا إلى الحديث] إلا إذا بدأناه من الجذور: من المبادىء، نقتلعها لنضع مكانها مبادىء أخرى، فنستبدل مثلاً عليا جديدة بمثل كانت عليا في أوانها ولم تعد كذلك»[٩٤]. ولكن بما أن طالب التقدم لن يتقدم «إلا إذا أضاف الى نفسه صفات وتخلى عن صفات»، وبما أن «التخلي عن الصفات المعوقة [قد يكون] أبلغ أثراً من إضافة الصفات المرغوب في إضافتها»[٩٥]، وبما أن «سلطان الماضي على الحاضر هو بمثابة السيطرة يفرضها الموتى على الأحياء»[٩٦]، فإن قتل الميت قد يكون، والحال هذه، هو الشرط الأول لحياة الحي. ومن هنا فإن مشروع زكي نجيب محمود لـ «تجديد الفكر العربي» ليس مشروعاً لإحياء التراث، كما قد تراءى لمن ذبحوا له العجل المسمَّن وأقاموا له الفرح العظيم، بل هو في حقيقته العميقة مشروع لقتله. وبديهي أن الكلمة بذاتها هي مما لا يمكن أن يقال. ولهذا يلجأ الداعية الى تجديد الفكر العربي عن طريق قتل التراث الى الرمز ولغة الرمز. فالتراث قد كانت له ساعته بلا جدال. وقد مثل بلا شك انتصاراً لمرحلة تاريخية على مرحلة أكثر بدائية

---

(٩٣) المصدر نفسه، ص ١٨٩.
(٩٤) المصدر نفسه، ص ٢٠٤.
(٩٥) المصدر نفسه، ص ٢٩٣.
(٩٦) المصدر نفسه، ص ٥١.

منهـا، أو أكثر تخلفـاً كـما يؤثـر أن يقـال اليـوم. ولكن المـطلوب في المـرحلة التـاريخية الجـديدة هـو الانتصار عـلى هذا الانتصـار. وإن يكن التراث قـد ارتبط بانتصار حضارة الزراعة على همجية الرعي، فليس المطلوب اليوم أقل من قتل التراث ضماناً لانتصار حضارة الصناعة على همجية الزراعة:

«قتـل قابيـل أخاه هـابيل، فقيـل في ذلك إنـه رمز عـلى أن الزارع قتـل الراعي، وأن مرحلة من مراحل الحضارة البشرية ـ هي مرحلة الزراعة ـ قد أعقبت مرحلة أكثر بـدائية منهـا هي مرحلة الـرعي. ونريـد اليوم من ينهض ليقتل قابيـل الزراعـة، حتى يُخليِ المكـان لمرحلة ثـالثة هي مـرحلة الصناعـة الآلية، الصناعـة التي لا تحتاج من الانسـان الى عضلات ذراعـه أو ساقـه، وكل ما تحتاج إليه أزرار تضغط عليها أضعف الأنامـل، فتدور العجـلات، وتؤدي الآلة سائـر الشوط كله. . وحتى وإن كـانت زراعة فهي زراعـة تقوم عليها الآلات»[٩٧].

وإذا كان قتل هابيل يكافىء على المستوى الرمزي قتل الساحر في المجتمع البدائي ما قبل الزراعي، فإن قتل قابيل نفسه يكافىء على المستوى الـرمزي إياه قتل «الفقيه» في حضارة «الكتاب» التي هي الحضارة الزراعية:

«لو تحقق التحول على هذا الوجه، انتقل الانسان من فكـر إلى فكر، من حياة الى حياة، من أخلاق ومعايير إلى أخلاق ومعايير. إنـه ينتقل من ثقـافة «الكلمـة» الى ثقافـة «التشكيل» الـذي يغير وجـه بها وجـه الأرض، ويحاول بعدها أن يبـدل وجه السـماء وأجرامهـا، على الأقـل بأن يـزيح عنـه السحر ويرفع النقاب. .

«لم يعـد التقدم مـرهونـاً «بـالعلماء» الفقهـاء الـذين يقصرون العلم عـلى شروح على النصوص، ثم عـلى حواشٍ تلحق بـالشروح، أو الذين يجعلون الفقه «فقهاً» بما هو مسطور في الكتاب، مهـما كانت لهـذه الكتب مكانتهـا.

---

(٩٧) المصدر نفسه، ص ٢٣٥ ـ ٢٣٦.

تلك ثقافة «الكلمة»؛ ذلك علم «بالكلام»، وفقه بالقراءة والكتابة. تلك جميعها بضاعة مَنْ أجاد أن يقرأ وقد يحسن أن ينضد اللفظ في عقود وموشحات ومطرزات، لكن لا تلك الثقافة ولا ذلكما العلم والفقه بمدير عجلات المصانع، ولا برافع لطائرة جناحاً، ودع عنك أن يوجه تقنيات الحرب في ساحات القتال..

«التحول في عصرنا هو نحو أن يكون الناس ذوي علم وصناعة.. لا، لم أعد أشك لحظة في أن هذا هو الطريق، طريق التحول من تخلف الى عصرية، وهو أن ننتقل من «معرفة» قوامها الكلام، الى «معرفة» قوامها الآلة التي تصنع.. من حالة اقتصر مثقفوها على «فك الخط» - كما يقال - أعني أنهم اقتصروا على القدرة على القراءة والكتابة - وهل تزيد دراسة النصوص على إلمام بالقراءة؟ - إلى حالة يكون المثقفون فيها هم أنفسهم المصرِّفون للآلات. ألا فلنعلم جيداً أن الآلة ليست كتلة من الحديد، وإنما هي علم مجسد، ومهارة مركَّزة. إنها هي الحضارة وهي الثقافة»[98].

ولو سأل بعد كل ذلك سائل: ألا يستبقي داعية قتل التراث طريقاً الى تجديد الفكر العربي من هذا التراث شيئاً؟ أيريد إحراقه كله أو اتخاذه كله - في أحسن الأحوال - مادة للتسلية أم يستنقذ منه شيئاً؟ وإذا كان هو نفسه يعترف بأن في التراث، إلى جانب سلبياته التي «تعمل فينا كأبشع ما يستطيع فعله كل ما في الدنيا من أغلال وأصفاد»[99]، «عوامل قوة»، فما هي - على الأقل - هذه العوامل؟ وإذا كان يؤكد أخيراً على «ضرورة أن نتخلص - وبأسرع وقت مستطاع - من جماعة الكهان في حياتنا: أعني جماعة «المثقفين» الذين يروجون لبضاعتهم، وما بضاعتهم إلا كلام في كلام»[100]، أفلا يستثني منهم فئة أو فرقة أو «مثقفاً» بعينه؟ أكلهم عنده «سحرة»

---

(٩٨) المصدر نفسه، ص ٢٣٥ - ٢٣٩.

(٩٩) المصدر نفسه، ص ٢٦.

(١٠٠) المصدر نفسه، ص ٢٤٠.

و«متدروشون» و«مخلوقات ليست من الأناسيّ» أم منهم من يستأهل أن تكتب له النجاة وأن يتم ترحيله من زمان «الموتى» الذي هو زمانه إلى زمان «الأحياء» الذي هو زماننا؟

ثمة، أولاً استثناء فردي: فأبو حيان التوحيدي كان يتكلم ـ أو يكاد ـ في عصره لغة عصرنا. أفليس هو القائل: «قد قيل: الغريب من جفاه الغريب، وأنا أقول: بل الغريب من واصله الحبيب.. بل الغريب من هو في غربته غريب؟»

وثمة ثانياً استثناء جمعي: المعتزلة؛ فهم أيضاً كانوا في عصرهم يتكلمون لغة عصرنا، إن لم يكن مضموناً فشكلاً: «ما زلت أرى أنه لو أراد أبناء عصرنا أن يجدوا عند الأقدمين خيطاً فكرياً ليمسكوا بطرفه فيكونوا على صلة موصولة بشيء من تراثهم، فذلك هو الوقفة المعتزلية من المشكلات القائمة.. وربما بدا أنه لم يعد لنا صلة بهذه [المشكلات] لا شكلاً ولا مضموناً، لكن أظن أنه ـ وإن يكن مضمون المشكلة قد خرج من حياتنا الفكرية خروجاً تاماً أو شبه تام ـ إلا أن شكل المشكلة وموقف المعتزلة منها يمكن إحياؤه لننتفع به في وقفتنا المعاصرة»(١٠١).

وإذا سلمنا على هذا النحو بأن «ما نأخذه من تراثنا هو الشكل دون مضمونه»(١٠٢)، ترتب على ذلك استثناء ثالث وأخيراً على مستوى اللغة حصراً: «أحسب أني لو سألت الآن: كيف ننتقل من فكر قديم الى فكر جديد؟ كان الطريق الى الجواب واضحاً، وهو أن أستخدم الألفاظ.. استخداماً يساير العصر في مفهوماته ومضموناته حتى ولو كانت هي نفسها الألفاظ التي استخدمها الأولون»(١٠٣).

---

(١٠١) المصدر نفسه، ص ١٢٣ ـ ١٢٥.
(١٠٢) المصدر نفسه، ص ١٠٢.
(١٠٣) المصدر نفسه، ص ١٨٣.

لكن بما أن «الوعاء وحده لا يكفل لك نوع الشراب»، فبأي مضمون نملأ وعاء اللفظ والشكل، ومن أين نستقي هذا المضمون؟

الجواب عند صاحب «الصحوة القلقة» ـ وهو جواب قطعي وغير قلق ـ أن نيمم بأوجهنا شطر العصر وشطر صانعي حضارة العصر الذين هم تحديداً وحصراً الأوروبيون والأمريكيون: «المشكلة الكبرى الآن هي كيف نتحول من ثقافة اللفظ الى ثقافة العلم والتكنية والصناعة؟ واضح أن ذلك لن يكون بالرجوع الى تراث قديم، وأن مصدره الوحيد هو أن نتجه الى أوروبا وأمريكا نستقي من منابعهم ما تطوعوا بالعطاء وما استطعنا من القبول وتمثل ما قبلناه»[١٠٤].

ولا يتردد داعية «تجديد الفكر العربي» من هذا المنظور في أن يقيم بين التراث العربي الإسلامي والثقافة الغربية الحديثة علاقة تنافٍ مطلق من حيث النجع والنفع الذي هو عنده، كما رأينا، معيار الأخذ والترك من التراث. فعلى حين أن التراث العربي الإسلامي لا يقدم «حلاً واحداً لمشكلة واحدة»، فإن كل مشكلة تعرض من مشكلات الحياة المعاصرة تجد حلها جاهزاً في النتاج الفكري الأوروبي الحديث. من هذا القبيل، مثلاً، مشكلة الحرية السياسية. فهذه المشكلة، التي هي «على رأس مشكلاتنا المعاصرة»، لا تجد «في التراث حلولاً لها»؛ بل يكاد العكس أن يكون هو الصحيح، بمعنى أنها «نشأت أساساً بسبب الفجوة الفسيحة العميقة التي تباعد بين أنظمة الحكم في العصر الحديث، والصورة التي ورثناها عن الحاكمين وما يحيط بهم من جاه وسلطان وهيل وهيلمان»[١٠٥]. وكما أننا «حين تأزمت معنا مشكلة الحرية، وجدنا الحلول وأشباه الحلول، لا في التراث العربي القديم، بل في النتاج الأوروبي الحديث»، كذلك فإن المشكلات العميقة الأخرى

---

(١٠٤) المصدر نفسه، ص ٨٢.

(١٠٥) المصدر نفسه، ص ٧٦.

التي تفرعت عن مشكلة الحرية الأساسية، ومنها على سبيل المثال مشكلة حرية المرأة، لا تجد حلولها في «تراث عربي قديم»، بل فقط في «حضارة الغرب الحديث»[١٠٦].

وينتهي داعية «تجديد الفكر العربي» في نهاية الفصل الثاني، الذي يحلل فيه الفرق بين الموقف السحري والموقف العلمي من العالم ويندد فيه بنزوع «العقل العربي» الموروث إلى «تعطيل القوانين الطبيعية» وإلى رد الظواهر إلى أسباب «غيبية» هي غير «أسبابها الطبيعية»، ينتهي الى إصدار حكم إدانة ومفاضلة لا يقبل استئنافاً، تكف معه الثقافة العربية الموروثة حتى عن أن تكون ثقافة المرحلة الزراعية «القابلية» من الحضارة، لتنتكص ـ ودوماً بالمقارنة التفاضلية مع ثقافة الغرب الحديثة ـ إلى مستوى ثقافة العصر الهابيلي الأكثر بدائية: «هل أقول إننا في حياتنا الثقافية ما زلنا في مرحلة السحر التي تعالج الأمور بغير أسبابها الطبيعية، وأننا لولا علم الغرب وعلماؤه، لتعرّت حياتنا الفكرية على حقيقتها، فإذا هي حياة لا تختلف كثيراً عن حياة الانسان البدائي في بعض مراحلها الأولى؟»[١٠٧]

إن هذا الحكم الختامي والنهائي يعيدنا ضرورة إلى السؤال الاستهلالي الذي كان صاحب «الصحوة القلقة» قد بدأ به جولته الخاطفة في متحف تراث الأسلاف، متنقلاً تنقل السائح العجلان بين غرفه وخزائنه ورفوفه. فقد كان السؤال الذي ملأ عليه ـ كما نذكر ـ سمعه وبصره وهو «يعب صحائف التراث عباً سريعاً» هو: «كيف السبيل الى ثقافة موحدة متسقة يعيشها مثقف حيّ في عصرنا هذا، بحيث يندمج فيها المنقول والأصيل في نظرة واحدة؟» وها هي ذي عناصر الإجابة قد أضحت، في ختام الجولة، متوفرة لنا بتمامها: إن مثل تلك «الثقافة الموحدة المتسقة» ممكنة كل الإمكان،

---

(١٠٦) المصدر نفسه، ص ٨٠.
(١٠٧) المصدر نفسه، ص ٦١.

ولكن ليس سبيلها إطلاقاً دمج «المنقول والأصيل في نظرة واحدة»، بل فصلهما فصلاً باتراً، وأخذ «المنقول» بتمامه وترك «الأصيل» بأسره (خلا شذرات معتزلية يستحلب منها شكلها ولفظها دون مضمونها).

وكما هو واضح للعيان فإن المحصلة النهائية للجولة «السياحية» تتمخض لا عن «وحدة الثقافة»، بل عن «وحدة النظرة». ورغم كل حديث داعية «تجديد الفكر العربي» عن ضرورة «طريق ثالث» يتصدى للمهمة الشاقة التي هي مهمة صنع «ثقافة عربية معاصرة»، أي ثقافة تكون **عربية** بقدر ما تكون **معاصرة**، فإن الحل الوحيد والأحادي النظرة الذي يقترحه: لا سبيل الى أن تكون الثقافة العربية **معاصرة** إلا بقدر ما تكف عن أن تكون **عربية**. هي دعوة إذن الى أن يقتل قابيل العصري هابيل العربي. فهل يكون كاذباً، والحال هذه، ما قد يساورنا من انطباع بأن «الابن الضال» لم يقرر العودة الى بيت أبيه إلا ليقضي عليه وعلى ما تبقى من ميراثه معاً؟

ولكن لنبحث مع ذلك «للابن الضال» عن ظروف تخفيفية. فإن تكن عودته كاذبة ولا تعدو أن تكون ضرباً من مناورة، فصادقة بالمقابل كل الصدق مشاعره وهو يتلظى بين النارين: نار الغربة في مهجره، ونار الغربة في بيت أبيه. ومن هنا أصلاً تعاطفه مع ذلك **الغريب الكبير** الذي كانه صاحب «**الاشارات الإلهية**» أبو حيان التوحيدي. ومن هنا أيضاً تعاطفه مع «الكاتب العربي المعاصر» ـ أي مع نفسه في التحليل الأخير ـ عندما يقول عنه: «يخيل إلي أن الكاتب العربي المعاصر.. محتوم عليه أن يقع بين نارين، لا يدري كيف ينجو بنفسه منهما؛ فهو إذا ما نظر إلى أمام، وجد ثقافة تعصف عليه أعاصيرها من الغرب، بكل ما تحمله من علوم وفنون وآداب ونظم سياسية وتيارات فلسفية، فيحس وكأنه الغريب الذي يبسط الكفين ابتغاء الصدقة.. فإن أخذته الكبرياء الرافضة، وأشاح بوجهه عن زاد لم يكن له فضل في إنباته وإنضاجه وإعداده، لم يجد أمامه عندئذ إلا أن يلوي عنقه إلى الوراء ليأخذ زاده من مخلاة آبائه، فمثل هذا الزاد ـ مهما

يكن فيه من شظف ـ فهو نبات أرضه وعبير زهره، يكفيه ذل الصغار الذي يعانيه حين يتسول في أسواق الآخرين؛ لكن الكاتب العربي المعاصر، لا يكاد يفتح خزانات آبائه، راجياً أن يجد فيها مراده، حتى يأخذ منه القلق مأخذاً لا أظنه يصبر عليه طويلاً، لأنه إنما فتح تلك الخزانات وبين يديه مشكلات يعانيها ويريد لها الحلول، ولم يفتحها ليجعل من رفوفها متاحف يملأ بمرأى نفائسها المعروضة ناظريه، فكيف يطول به المقام عندها وهي لا تقدم له حلاً واحداً لمشكلة واحدة؟.. هكذا يجد الكاتب العربي المناصر نفسه بين هاتين النارين: فإما أن يختار حياة فكرية حقيقية تنبض بمشكلاته وأزماته وما يُقترح لها من منافذ للنجاة، لكنه في هذه الحالة يكون في حياته الفكرية متسولاً ـ كما هو بالفعل متسول في حياته المادية بأنظمتها وأجهزتها ـ وإما أن يلوذ بأصالة آبائه فيما خلفوه من إرث عظيم، لكنه في هذه الحالة الثانية مضطر أن يقضي حياته في متحف الآثار النفيسة، فلا تعود له صلة حيوية مع دنيا الفاعلية والنشاط، لأنه عندئذ يكون قد بَتَر شرايين الحياة الفاعلة النشيطة التي تصله بدنياه؛ وفي كلتا الحالتين يحس الكاتب مرارة الغربة، فلا هو بين أهله إذا شرب من ينابيع الثقافة الأوروبية، ولا هو غني بنبض حياته إذا قفل راجعاً إلى ثقافة آبائه»(١٠٨).

---

(١٠٨) المصدر نفسه، ص ٩٧ ـ ٩٩. نجيز لأنفسنا هنا أن نفتح قوسين لنتساءل: أليست «حرقة» الغربتين هذه صالحة بذاتها لأن تقدم المفتاح للخروج من المأزق؟ فبدلاً من أن تكون هذه «الازدواجية» عَرَضاً عَصابياً شالاً للطاقة والفاعلية، أفليس من الممكن، بكل ما تنطوي عليه من «حرقة»، أن تكون مدخلاً الى الإبداع الذي تظل الحرقة ـ لا البرودة ـ شرطه الأول ومقدمته الضرورية في الأحوال جميعاً؟ فالكاتب العربي المعاصر الذي يشكو أكثر مما يشكو الكثيرون من الكتاب في سائر أقطار العالم من توزعه وتمزقه بين تراث الأسلاف ونداء العصر، قد يكون مرشحاً أكثر من غيره أيضاً لأن يحول هذه الازدواجية الى عنصر إبداع ومصدر إبداع فيما إذا تبناها إلى النهاية، وأحسن صياغة معادلتها، وحرّر نفسه من المحارجة الشالة التي يحبسه فيها حدّاها، ووجد لها الحل الوحيد الممكن الذي هو الحل العملي، أي بالإبداع. وهذا ما اقتدر عليه في تقديرنا كاتب في مثل قامة نجيب محفوظ.

النموذج العلمي الابستمولوجي

لنضع هنا حداً لجولتنا مع داعية «تجديد الفكر العربي» ولننتقل الى تحليل العينة الثانية من عينات التعاطي التشطيري مع التراث التي يقدمها لنا التيار العلمي ـ الفلسفي ممثلاً، هذه المرة، بكتابات رائد «نقد العقل العربي» الذي هو محمد عابد الجابري. ولنقل حالاً، على سبيل المقارنة، إن الجمالية التي وجدناها تقطر من كل جملة من جمل ذلك الشاهد الطويل والبديع الذي ختمنا به جولتنا مع زكي نجيب محمود لا نجد امتداداً لها في العرض الابستمولوجي «الناشف» الذي يقدمه لنا ناقد العقل العربي. ولكن بالمقابل إذا كانت إغارات زكي نجيب محمود الخاطفة على التراث وجولاته العجلى بين صحائفه قد عادت عليه ـ وعلى قارئه ـ بلقطات باهرة كومضات البرق، ولكنها سريعة مثلها أيضاً الى الانطفاء، فإن الحفريات التي يدعونا إليها محمد عابد الجابري تمضي بنا إلى طبقات عميقة وغائرة من العقل العربي الموروث، وتضعنا بالتالي على تخوم أخرى للمتعة الفكرية هي غير تلك التي يقف عندها من يكتفي بالتمتع بمرأى أزاهير السطح دون التملي في معجزة دفق النسغ في الجذور. ولكن لا نكاد نطمئن على هذا النحو إلى أن منهج الجابري بالذات ـ الذي هو الابستمولوجيا ـ هو ما يضمن له، في تنقيبه، الغؤور الى تلك الأعماق حتى نكتشف آسفين أن الابستمولوجيا عنده تشكو من عاهتين تكوينيتين من شأنهما، في المحصلة الأخيرة، أن تجعلا العمق أسير السطح، وأن تردما بمجرفتهما الحفرة عينها التي يكون تم حفرها بمعول المنهج.

فعلى الرغم من أن الابستمولوجيا هي في الأساس منهج مضاد للاختزال، فإن محلل العقل العربي يفاجئنا بأن هذا العقل يرتد عنده الى تعبيره العقلي، فكأن العقل لا موضوع له سوى المعقولات، وكأن اللغة الوحيدة للعقل هي لغة النثر العقلي، وكأن «اللاعقل» لا يؤلف جزءاً مقوِّماً من «العقل». وعلى هذا النحو يستبعد محلل العقل العربي من حقل تحليله

كل التعابير اللاعقلية عن هذا العقل. يستبعد أولاً الشعر، لأن الشعر عنده لغة الحساسية والوجدان، وهذان في تقديره لا يدخلان في عداد العقل ولا يمكن أن يمثلا أحد أشكال تجلياته. ويستبعد ثانياً النثر الفني، لأن هذا الأخير لغة الخيال، والخيال عنده ملكة مفارقة للعقل، بله مضادة له. ويستبعد ثالثاً وأخيراً النثر العلمي، لأن لغة العلم، سواء أكان علم التاريخ أم علم الطب، هي لغة وقائع وعيانيات، بينما لغة العقل هي تحديداً وحصراً لغة المعقولات والمجردات. وهكذا، وعلى حين أن رائداً مميزاً للتحليل الابستمولوجي مثل ميشيل فوكو لا يتردد، في تنقيبه عن «الابستمي»، أي عما اصطلح بترجمته بالنظام المعرفي للعقل، في اقتحام معاقل «اللاعقل» التي هي السجون ومصحات الأمراض النفسية، فإن محلل العقل العربي يترفع، في تنقيبه عن النظام المعرفي لهذا العقل، عن التعاطي مع أية مواد أو منتجات «غير عقلية». فعلى الرغم من أن الحضارة التي أنتجها العقل العربي، أو التي أنتجت هذا العقل، كانت حضارة شعر بقدر ما كانت ـ على الأقل ـ حضارة فقه، فإن الجابري لا يستشهد أبداً، في تحليله لهذا العقل تكويناً وبنية، ببيت شعر واحد[١٠٩]. وعلى الرغم من أن أثراً مثل «**ألف ليلة وليلة**» قد عدّ من قبل العديد من الدارسين سجلاً ذهبياً للحضارة العربية، فإن محلل العقل العربي يعرض بإزراء، أو بصمت مطبق بالأحرى، عن هذا الأثر، كما عن المقامات، كما عن قصص أهل الكدية، كما عن أمثال العرب وأخبارهم وأيامهم، كما عن خطبهم ووصاياهم ورسائلهم. ومع أن الكيفية التي يتصدى بها عقل من العقول الحضارية لكتابة تاريخه تعد جزءاً من هذا العقل وتجلياً من تجلياته ودليلاً كشافاً لنمط تعقله لذاته، فإن الجابري لا يفكر إطلاقاً بتفكيك الآلية التي كتب بها التاريخ العربي نفسه، ولا باستقراء آلية اشتغال العقل العربي من خلالها.

---

(١٠٩) خلا مرة يتيمة يستشهد فيها بأبيات شعر للحلاج، ولكنه يفعل ذلك على وجه التحديد من حيث أن الحلاج «فيلسوف»، لا «شاعر».

وحتى عندما يتناول بالدراسة والتحليل مؤرخاً مثل ابن خلدون، فإنه يتناوله كفيلسوف لا كمؤرخ، ولا يعني إلا بتحديد موقفه من العقل وعلوم العقل. وأخيراً، ومع أن عقلاً حضارياً كبيراً مثل العقل العربي هو بالضرورة عقل كلي، أي عقل كان مقيضاً له أن يعبر عن نفسه تعبيراً متساوياً، أو شبه متساوٍ، في كل المجالات التي تسنى له أن يبني نفسه فيها، بحيث كان يستحيل فصل مفهوم هذا العقل لذاته عن مفهومه للعلم على سبيل المثال، فإن الجابري لا يجد من حرج لا في فصل «العقل العقلي» عن «العقل اللاعقلي» في العقل العربي فحسب، بل كذلك في فصل العقل النظري عن العقل العملي، والعقل المعرفي عن العقل العلمي. وعلى هذا النحو أباح الجابري لنفسه أن يقرأ «**الشفاء**» لابن سينا بدون أن يقرأ «**القانون في الطب**»، وأن يصدر على الفيلسوف حكماً قاطعاً جازماً بأنه رائد «للاعقلانية ظلامية قاتلة» بدون أن يرى في مثل هذا الحكم تناقضاً مع الممارسة العلمية لابن سينا بوصفه واحداً من كبار أطباء عصره. وعلى هذا النحو فحسب أباح الجابري لنفسه أن يخرق القاعدة الابستمولوجية الذهبية التي ترفض منطق «من جهة أولى... ومن جهة ثانية»، وتشترط رد التنوع، أو حتى التناقض، الى الوحدة، وأن يقول بالحرف الواحد عن الرازي مميزاً فيه بين «رازيين»: «هذه النزعة الهرمسية، بل هذا «العقل المستقيل» ذاته، نجده أيضاً عند أكبر طبيب في الإسلام أبي بكر بن زكريا الرازي. أي نعم. الرازي العظيم كان يصدر هو كذلك عن «العقل المستقيل»! والواقع أنه يجب التمييز في الرازي، كما فعلنا بالنسبة لابن سينا، بين الطبيب الماهر «المجرب» وبين الفيلسوف اللاعقلاني. وهذا ما سبق إليه صاعد الاندلسي حينما وصف الرازي بأنه من جهة «طبيب المسلمين غير مدافع فيه»، وأنه من جهة أخرى فيلسوف «تقلد آراء سخيفة وانتحل مذاهب سخيفة»[110].

---

(١١٠) د. محمد عابد الجابري: **تكوين العقل العربي**، دار الطليعة، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٨٥، ص ١٩٧. والشاهد لا يخلو على كل حال من اضطراب، إذ أن تقاليد النشر=

وقد يكون مباحاً لنا أن نفتح هنا قوسين لنشير إلى أن اختزال «العقل» إلى «العقل العقلي» وحده قد قاد محلل العقل العربي إلى مأزق معرفي حقيقي. فقد كان، في «**تكوين العقل العربي**» (١٩٨٤)، ثم في «**بنية العقل العربي**» (١٩٨٦)، قد تعاطى حصراً، بسائق من ذلك الاختزال، مع العقل الفقهي ـ الكلامي والعقل التصوفي والعقل الفلسفي. ومن ثم فقد تراءى له أن العقل العربي، المقسَّم هذا التقسيم الثلاثي، يعمل تحت إمرة أنظمة معرفية ثلاثة: البيان والعرفان والبرهان. ولكنه عندما انتقل في طور لاحق الى نقد «**العقل السياسي العربي**» (١٩٩٠) تخلى تماماً عن تلكَ القسمة «الابستمولوجية» الثلاثية واعتمد للعقل السياسي تفسيراً معرفياً مبايناً بالاستناد، هذه المرة، الى ثلاثي «القبيلة والغنيمة والعقيدة». وواضح للعيان أين هو المأزق: فلو كان البيان أو العرفان أو البرهان نظاماً معرفياً ثابتاً للعقل العربي لكان العقل السياسي العربي خضع للتحديد نفسه. أما الانتقال من مستوى البيان والعرفان والبرهان في تفسير بنية العقل العقلي الى مستوى القبيلة والغنيمة والعقيدة في تفسير بنية العقل السياسي فيعني إما أننا لسنا أمام تحليل إبستمولوجي قادر على الوصول إلى الثوابت البنيوية، وإما أننا لسنا أمام بنية ثابتة لعقل عربي كلي تتكرر في جميع العقول الجزئية التي يتمظهر بها.

ولكن إن يكن اختزال العقل إلى العقل العقلي قد تأدى، في مشروع الجابري لنقد العقل العربي، إلى أن تُستبعد من حقل التحليل الابستمولوجي قطاعات بكاملها من التراث، وتحديداً تلك التي تنتمي إلى دائرة الشعر والنثر الفني والعلمي، فإن مثل هذا الاستبعاد لا يعادل تشطيراً

= العربي ما كانت تبيح لصاعد الأندلسي أن يكرر كلمة «سخيفة» مرتين في عبارة واحدة؛ وتصحيح الشاهد كالآتي: «تقلد آراء سخيفة وانتحل مذاهب خبيثة». والواقع أن العشرات من شواهد الجابري هي بحاجة الى تصحيح، ولكن هذا موضوع اخر، وموضعه دراسة أخرى.

منظَّراً له للتراث، وإنما هو ضرب من تحصيل حاصل. وبالمقابل، فإن النزعة التشطيرية لا تسفر عن نفسها بجلاء وشطط لدى الجابري إلا عند الانتقال إلى ثانية العاهتين التكوينيتين اللتين يرزح منهجه الابستمولوجي تحت وطأتهما. إذ على الرغم من أن الابستمولوجيا هي في الأساس منهج خارق لصفيح الحواجز الايديولوجية، وعلى الرغم من أن ميِّزة الحفر الابستمولوجي تكمن تحديداً في قدرته على الوصول إلى الجذور المشتركة أو الى البنية التحتية الأساسية للواجهات الايديولوجية وللبنى الفوقية المتنوعة، أو حتى المتناقضة، فإن المنهج الابستمولوجي كما يداوره الجابري يتحول هو نفسه إلى أداة ايديولوجية للتمييز وللاستبعاد، إن لم نقل لإصدار أحكام الإدانة والإقامة الجبرية في الغيتوات والحبائس المعرفية. فالبيان والعرفان والبرهان ليست مفاتيح للعقل العربي بقدر ما هي عند مؤلفنا أحكام قيمة لا يجمع بينها سوى تضادّها ذي الطبيعة المانوية: فالعرفان رجس رجيم، والبرهان خير عميم، أما البيان فهو فرس الرهان: فإن تحالف مع البرهان كتب له الفوزان الأصغر والأكبر، وإن تحالف مع شيطان العرفان قضي عليه بالهلاك الأبدي. وعلى الرغم من أن ناقد العقل العربي يحرص على مصارحة قارئه بالقول: «لنؤكد بادىء ذي بدء أننا لا نربط هذا التصنيف بأية دلالة قيمية» و«لا نعطي لهذه التصنيفات إلا ما لها من قيمة منهجية»[111]، إلا أن «الدلالة القيمية»، ولا شيء آخر سوى الدلالة القيمية، هي زاوية الإنارة الوحيدة التي يسلطها على تصنيفه الثلاثي عندما يترجمه الى لغة العقل المجرد: فالبيان يرادفه «المعقول الديني»، والبرهان يرادفه «المعقول العقلي»، بينما ينحط العرفان حالاً ليرادف «اللامعقول العقلي». وبما أن «اللامعقول العقلي» قد لا ينطق بكل الشحنة الهجائية التي يراد له النطق بها، فغالباً ما يخلي مكانه لتعبير أكثر جارحية: «العقل المستقيل». ومن السهل بعد ذلك أن ندرك أن المقصود بـ«المعقول الديني» الفكر الديني للحضارة العربية

---

(١١١) المصدر نفسه، ص ١٤١.

الإسـلامية، وتحـديـداً «الكتـاب والسنـة كـما يمكن أن يقـرأ داخـل مجـالهـما التداولي»؛ والمقصود بـ «المعقول العقلي» الفكر الفلسفي للحضارة اليونانية، وتحديداً فكر أرسطو؛ بينما المقصود بـ «الـلامعقول» أو بـ «العقـل المستقيل» جميـع تلك «الهمجيات» الـدينيـة أو الفلسفيـة التي يشحنهـا معـه «المـوروث القديم» من ركام الهرمسية والغنوصية والمانوية والصابئية والمجوسية والمزدكية والفيثـاغوريـة والأفلاطـونيـة المحـدثـة، ولا سيـما في صيغتهـا «المشرقيـة»، بـالإضافـة إلى الإسرائيليات والحـرانيات والـزرادشتيات وسـائر «المعتقـدات القديمة السابقة على الإسلام» والتي ظلت «تواصل الحيـاة في بنية المعتقـدات الدينية الجديدة التي جـاء بها الإسـلام، إما كعنـاصر مستترة لاواعيـة، وإما كتيـارات تتنـازع البقـاء مـع «المعقـول» الـديني البيـاني العـربي، إلى أن تم اندماجها في صيغة واحدة هي الفكر الشيعي وما يرتبط به من تيارات باطنية كالتصوف والفلسفـة الاشراقية»، وهي التيـارات التي ما فتئت تنخـر العقل العربي وتأكله من داخله وتحتل لها مـواقع رئيسيـة فيه إلى أن تم لهـا اكتساح «ساحته كلها تقريباً في عصر الانحطاط»(١١٢).

وعلامة المساواة التي يقيمها على هذا النحو ناقد العقل العربي بين «قطاع اللامعقول» وبـين «الفكر الشيعي» ليست محض جـرة قلم، بل هي واحـدة من الثـوابت التي يتصـدى عـلى ضـوئهـا لتحليـل هـذا العقـل أو لتشـطيره بالأحرى بمبضعـه المثلث النصال. فـالشيعة، أو «المعـارضة الشيعيـة» بتعبير أدق، «عملت على توظيف منتجات العقل المستقيـل كأسـاس ابستمولـوجي لايـديـولـوجيتهـا، بـل استقت منهـا فلسفتهـا الـدينيـة والسيـاسيـة بصـورة مبـاشرة»(١١٣). وإذا كانت «المعـارضة الشيعيـة» قد تمـركزت في فـارس، فإن فارس بكاملها، بدون تمييز فيها بـين الشيعة المعتـدلة والشيعـة المغاليـة، قد تحولت إلى مستودع للامعقول العقلي والديني، أي «لفلسفة تضم أمشاجاً من

---

(١١٢) المصدر نفسه، ص ١٤٤ و١٦٥.

(١١٣) المصدر نفسه، ص ٣٤٨.

الفيثاغورية الجديدة والافلاطونية المحدثة في صيغتها المشرقية الحرانية والعلوم السرية الهرمسية، بالإضافة الى عناصر من الفكر الايراني الزرادشتي القديم، مما كرس النظام المعرفي العرفاني في إيران كلها وجعله يؤسس هناك الثقافة الفلسفية بمختلف فروعها»[114].

وإذا كان الجابري يتبنى قولة ماسينيون المشهورة: «كانت الشيعة أول من تهرمس في الإسلام»[115]، فإنه يدير تحليله كما لو أن كل الشيعة «هرامسة»، وكما لو أن الهرمسية وجدت مستقرها الآمن «في الفكر الشيعي عامة»، وليس فقط «في أطروحات الغلاة والروافض»[116]. ذلك أنه إذا كان «الفكر الشيعي قد تهرمس جزئياً مع الغلاة الأوائل» فقد تهرمس «منظومياً مع هشام بن الحكم»[117]. وعلى هذا النحو الشامل «للمنظومة» الشيعية كلها يقال لنا بدون أدنى تظليل إن «الشيعة» بمطلقهم، ودونما تمييز بين «إماميهم» أو «اسماعيليهم» مثلاً، قد وجدوا في «الهرمسية المعين الذي لا ينضب الذي استمدوا منه فلسفتهم النبوية»[118]، وإن الجميع قد غرقوا في «بحر

(١١٤) المصدر نفسه، ص ٢٧٠. وبالمناسبة، ليس هذا هو النص اليتيم الذي توضع فيه ايران، من حيث هي كيان قومي قائم بذاته، في قفص الاتهام، ويجري فيه التنديد بـ «الشوفينية الايرانية» والفرس الموتورين». وعلى الرغم من أن الجابري يؤكد تكراراً على إبقاء منهجه الابستمولوجي «بعيداً عن الاعتبارات القومية»، فإنه لا يجد من حرج في تركيز هجومه على «الفلسفة المشرقية السينوية» ـ مثلاً ـ بوصفها تعبيراً لا عن «وعي ايديولوجي مقلوب» فحسب، بل كذلك عن «وعي قومي مهزوم»، هو تحديداً «الوعي القومي الفارسي» (انظر: «**نحن والتراث**»، ص ٢١٧ ـ ٢١٨).

(١١٥) ينسب الجابري هذه القولة خطأ الى كوربان، فيقول بالحرف الواحد: «وكما يقول كوربان، فلقد كانت الشيعة أول من تهرمس في الإسلام، وقد ظهرت الهرمسية لديهم وكأنها حكمة لدنية، أي فلسفة نبوية» (**نحن والتراث**، ١٧٩). ولكن لنعترف بأن الجابري يعود، في «**تكوين العقل العربي**»، الى تصحيح خطئه هذا بقوله إن كوربان إنما كان بذلك «يستعيد نفس التأكيدات من ماسينيون» (**تكوين العقل العربي**، ص ٢٠٠).

(١١٦) **تكوين العقل العربي**، ص ٢١٤.

(١١٧) المصدر نفسه، ص ٢٢٨.

(١١٨) المصدر نفسه، ص ٢٢٥.

الهرمسية»، «من الغلاة الأوائل الى الرافضة والجهمية وبعض التيارات المجسمة، الى مؤسسي التصوف النظري الأوائل الى رسائل إخوان الصفا التي لم يعد شك في انتمائها الاسماعيلي وطابعها الهرمسي، الى الفلسفة الاسماعيلية في أعلى مراحل نضجها، الى التيارات الصوفية الباطنية والفلسفة الاشراقية، مروراً بأصحاب الحلول وأصحاب وحدة الشهود.. الى امتدادات أخرى.. كفلسفة ابن سينا وتصوف الغزالي.. وحكمة الإشراق للسهروردي الحلبي»، وهذا مع حصر الكلام بـ «المواقع الاساسية التي احتلتها الهرمسية في.. مراحل ازدهار الحضارة العربية» ودون التطرق الى «عصر الانحطاط، عصر استقالة العقل في الإسلام»[١١٩].

وصحيح أن تيار «العقل المستقيل» هذا قد داخلته «أخلاط» و«أمشاج» أخرى من «فيثاغورية» أو «مانوية» أو حتى «بوذية»، وصحيح أن «التهرمس» تفاوت في الدرجة بين تيار فرعي وتيار فرعي آخر، بل صحيح أن بعض هذه التيارات انتهت الى مصب «سني» ـ وهذا ما يفسر في النص حضور الغزالي ـ ولكن الجابري لا يكتمنا أنه مضطر الى أن يغض الطرف «مؤقتاً ومنهجياً عن هذا التداخل»، لأن «أقوى تيار نقل «العقل المستقيل» الى الثقافة العربية هو الهرمسية بالذات»: «ونحن هنا لا نغلّب شجرة معينة على مجموع الغابة، وإنما ننظر إلى ما يشكل من الغابة شجرة واحدة»[١٢٠].

وواضح للعيان أين هو خطأ الجابري، بل أين هي خطيئته: فهو بإصراره على أن يرى في كل غابة الفكر الشيعي شجرة واحدة، هي على وجه التعيين شجرة الهرمسية التي لا يجري في عروق كل غصن من أغصانها سوى نسغ «اللامعقول»، فإنه يكون قد وحّد كل أشجار الفكر السني أيضاً في غابة واحدة مقابلة تستظل وحدها بفيء «المعقول الديني»، ويكون قد

---

(١١٩) المصدر نفسه، ص ٢١٢.

(١٢٠) الموضع نفسه.

حفر ما بين الغابتين خندق حرب غير قابل للردم أو للتسوية. وتكريساً لهذه القطيعة **الايديولوجية** الحادة ما بين الغابتين وتعميقاً لها، فإن **ناقد العقل** العربي يعمّدها ـ بغية إضافة المزيد من الشرعية «العلمية» عليها ـ باسم **القطيعة الابستمولوجية**، أي القطيعة التي تتعدى المضمون لتتأسس في المنهج ولتتجذر في النظام المعرفي بالذات: «هذا العقل المستقيل الذي احتل مواقع أساسية في الثقافة العربية قد كرس في هذه الثقافة نظاماً معرفياً أبرزنا معالمه الرئيسية في الفصل السابق وفي هذا الفصل، وسنحلله تحليلاً ابستمولوجياً في فصل لاحق. وبما أن هذا النظام المعرفي قد طرح نفسه في الثقافة العربية الإسلامية كبديلٍ من النظام البياني العربي، جاعلاً من «المعرفة اللدنية» أو «العرفان» بديلاً من القياس الذي يعتمده البيان العربي، فإننا سنطلق عليه ها هنا اسم «النظام العرفاني». وهكذا فالتعارض الذي أقمناه في فصل سابق بين «المعقول الديني» و«اللامعقول العقلي» على صعيد المضمون يؤسسه تعارض مماثل على صعيد النظام المعرفي. أو لنقل إن ذلك التعارض على صعيد المضمون قد كرس تعارضاً مماثلاً على صعيد المنهج»[121].

وعلى هذا النحو، فإن تلك الفرصة النادرة التي تتيحها الثورة المنهجية الابستمولوجية لقراءة أركيولوجية تردّ المنقسم الى الوحدة والمتنوع الى الجذر المشترك، يجري توظيفها في اتجاه معاكس تماماً، اتجاه تعميق الانقسام وتجذير الاختلاف وتصعيد التنوع الى تضاد ماهوي. وبدلاً من اهتبال تلك الفرصة للأم تصدعات الثقافة العربية الإسلامية ولمّ شتات أوصالها المقطّعة وإعادة بناء وحدتها العضوية، سعياً وراء ترميم الوجدان وتوحيده وتطوير ماضي الصراع والاقتتال الى مستقبل مشترك تؤسسه جدلية التماهي من خلال الاختلاف، فإن غرفة العمليات الجراحية التي يدعونا ناقد العقل العربي الى دخولها هي في الواقع غرفة للتشريح، للنشر والتشطير والتبضيع وتجزئة

(١٢١) المصدر نفسه، ص ٢١٣.

التجزئة، غرفة يجري فيها تصنيف الأوصال الممزقة وتحنيطها وتعليبها - بعد تبطيقها - في القوارير المحكمة السد للأنظمة المعرفية المتعارضة تعارض المعقول واللامعقول حينما يحفر بينهما خندق الاسمنت المسلح للقيمة المنزلة منزلة المطلق.

وبديهي أن مشرِّح العقل العربي لا يخفى عليه أن مبضعه «الابستمولوجي» قد يقطع، في جملة ما يقطعه على ذلك النحو من الأعصاب وأوتار الأعصاب، وتر العصب الطائفي الذي لا يشك - ولا نشك في أنه يشك - في أنه الوتر الزنيم الخبيث. ولكنه يستطيع أن يدفع عن نفسه سلفاً كل اتهام محتملٍ من هذا القبيل بتوكيده أنه لا يمكن أن يعرف الطائفية لأنه ينتمي أصلاً إلى مجتمع لا يعرف الطائفية ولا الطوائف. وبالفعل نجده يقول، بعد كل الضراوة التي أبداها في تفكيك آلية النظام العرفاني: «أخيراً، وليس آخراً، حرصنا أشد الحرص على تجنب إثارة الحساسية الطائفية، فخففنا من النقد الى أدنى درجة ممكنة بالنسبة للمذاهب التي ما زالت تعتنقها بصورة أو بأخرى هذه الطائفة أو تلك من الطوائف الدينية، في العالم العربي. . . ومع هذا الحرص على تجنب إثارة الحساسية الطائفية فإننا لا نستطيع أن «نبرىء» أنفسنا في أعين من يصدر عن تفكير طائفي. ذلك لأن من يعيش في مجتمع غير طائفي لا يستطيع أن يتوقع جميع ردود الفعل التي قد تصدر ممن يعيش في مجتمع طائفي»(١٢٢).

ولكن هناك مع الأسف ما هو أسوأ من الطائفية. فالطائفية قابلة للتعريف، في نهاية المطاف، بأنها كراهية الآخر. والحال أن ما هو أسوأ من كراهية الآخر هو عدم الاعتراف بوجوده أو بحقه في الوجود. وهذا مع العلم أن كلمة «الآخر» بالذات لا تبدو لنا هنا في محلها. فالشيعة ما كانوا

---

(١٢٢) د. محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ١٩٨٦، ص ٢٧٥.

هم «الآخر» في مساق الحضارة العربية الإسلامية. وخلافاً للجابري، الذي لا يجد من حرج في أن يقول: «إن الآخر الذي كانت تتحدد بالعلاقة معه تحركات [الدولة العباسية] السياسية قد بقي هو هو لا متغيراً، خلال جميع التحولات التي عرفتها، وإن هذا الآخر هو الشيعة الباطنية»(١٢٣)، فإننا لا نرى في الشيعة «الباطنية» ولا غير الباطنية «آخر» الحضارة العربية الإسلامية. بل هي لهذه الحضارة، مثلها مثل السنة، «ذات»، وهي لهذه الأخيرة، في بناء تلك الحضارة، **شريك**، وإن تكن هذه الشراكة كثيراً ما تلبست شكل الخصومة.

وطبيعي أن هذا التشطير للذات، هذا التأليب لشطر الذات على شطرها الآخر، وعلى وجه التحديد من حيث هو «آخر»، أي خصم تتحدد بالضدية معه هوية الذات، يتأدى إلى إفقار لهذه الذات وإلى استنزاف غير قابل للتعويض لها من جراء كل الاستئصالات والاستبعاضات التي تستتبعها حرب الذات على الذات. وإذا كان مشروع «نقد العقل العربي» قد اتخذ إطاراً له العقل العقلي وحده كما تقدم البيان، فلننظر مدى الإفقار الذي يؤول إليه حال العقل العربي الفلسفي، مثلاً، في مشرحة الجابري. فعلى الرغم من أن الجابري يضع الحضارة العربية الإسلامية في عداد الحضارات الثلاث التي لا حضارات سواها في التاريخ «مارست ليس فقط التفكير بالعقل، بل أيضاً التفكير في العقل» - وهي «الحضارات الثلاث اليونانية والعربية والأوروبية الحديثة»(١٢٤). وعلى الرغم من أن الجابري يخلع على هذا

---

(١٢٣) تكوين العقل العربي، ص ٢٩٧.

(١٢٤) المصدر نفسه، ص ١٨. وسنلاحظ بالمناسبة أن الجابري يدافع عن تصنيفه الثلاثي هذا بشرح المبررات التي حدت به إلى أن يستثني منه «حضارات عظيمة» أخرى مثل حضارات الهند والصين ومصر وبابل، ولكنه بالمقابل يسكت سكوتاً مطبقاً عن حضارة رابعة مارست التفكير في العقل، فضلاً عن التفكير بالعقل، وهي حضارة العصر الوسيط الأوروبي. فلماذا هذا السكوت؟ ألأن حضارة العصر الوسيط الأوروبي كانت حضارة لاهوتية، ولأن إدراجها مع الحضارات الثلاث الأخرى كان من شأنه أن يحدث =

التصنيف قيمة تراتبية بتوكيده أن «التفكير في العقل درجة من المعقولية أسمى بدون شك من درجة التفكير بالعقل»[125] ـ خارقاً هنا مرة أخرى مبدأه الابستمولوجي الذي لا يجيز باعترافه «إصدار أحكام قيمة من هذا النوع» ـ على الرغم من كل هذا فإن المصائر التي ينتهي إليها العقل العربي الفلسفي على يديه لهي في منتهى البؤس. وبالفعل، وباستثناء الكندي ونصف الفارابي، فإن تاريخ الفلسفة في الإسلام ـ وإسلام المشرق تحديداً كما سنرى ـ هو في مشرحة الجابري تاريخ «استقالة العقل». وإذا كنا نستثني أولاً الكندي فلأن الكندي في نظر الجابري «أول فيلسوف عربي»، ولأنه أيضاً «أول فيلسوف لدولة العقل في الإسلام»، ولأنه أخيراً «عمل على نصرة المعقول الديني العربي ضداً على الغنوص المانوي والعرفان الشيعي والتأويل الباطني.. وعمل في الوقت نفسه على الدفاع عن المعقول العقلي، أعني الفلسفة وعلومها»[126]. وإذا كنا نستثني ثانياً نصف الفارابي، وليس الفارابي كله، فلأن الجابري نفسه يبدو وكأنه لم يحسم قراره بشأنه. فمن جهة أولى يقال لنا إن «العقلانية المتفتحة بلغت أوجها مع الفارابي»[127]. ولكن من الجهة الثانية يقال لنا إن «النزعة الهرمسية التصوفية نخرت من الداخل عقلانيتـ[ـه] الفلسفية»[128].

وأول فلاسفة «اللاعقل» في الإسلام هو جابر بن حيان. وصفة «الأولية» هنا تسترعي الانتباه. فالجابري لا يتوقف عند جابر بن حيان من حيث إنه

= خفضاً في القيمة التراتبية المتوخاة ضمنياً من وراء ذلك التصنيف النرجسي النزعة، وهو خفض ما كان إلا ليطول حصراً الحضارة العربية الإسلامية التي سيحددها الجابري نفسه في موضع لاحق ـ وظلماً ـ بأنها «حضارة فقه»؟

(١٢٥) الموضع نفسه.

(١٢٦) المصدر نفسه، ص ٢٣٨ ـ ٢٣٩.

(١٢٧) د. محمد عابد الجابري: **نحن والتراث**، دار الطليعة، الطبعة الثالثة، بيروت ١٩٨٣، ص ٢٢٧.

(١٢٨) **بنية العقل العربي**، مصدر آنف الذكر، ص ٥٤٣.

يعد بحق ـ وهو الذي توفي في حدود العام ٢٠٠ هـ ـ أول فيلسوف مسلم (بالمقارنة مع الكندي الذي كان أول فيلسوف عربي)، ولا يتوقف عنده من حيث إنه يعد ـ وهو صاحب الرسائل المشهورة في الكيمياء ـ أول مؤسس للعلم العربي. بل الأولية الوحيدة التي يقر له بها هي دوره في نقل «منتجات العقل المستقيل» الى الثقافة العربية الإسلامية: «لنسجل إذن أن أول ما نقل الى الثقافة العربية الإسلامية من علوم الأوائل كان من العلوم الهرمسية السرية السحرية، ومن المركز الأصلي للهرمسية: الاسكندرية... أما عن الطريق الذي سلكته هذه العلوم، عبر الترجمة، الى الثقافة العربية الإسلامية، فيذكر ابن النديم أن شخصاً يدعوه تارة «اصطفن القديم» وتارة باسم «اسطفن الراهب» قد «نقل لخالد بن يزيد بن معاوية كتب الصنعة وغيرها».. ويذكر جابر بن حيان أنه اتصل باصطفن الراهب هذا وسأله عن طريقته في التدبير فأجاب بأنها «طريقة هرمس مثلث الحكمة... إذن فلقد كان العقل المستقيل الذي تحمله الهرمسية هو أول ما انتقل الى الثقافة العربية الإسلامية من عناصر الموروث القديم، وذلك عبر الكيمياء والتنجيم. ورسائل جابر بن حيان تؤكد ذلك تأكيداً»[١٢٩].

---

(١٢٩) تكوين العقل العربي، ص ١٩٤ ـ ١٩٥. وبالمناسبة، يخلط الجابري في النص خلطاً تاريخياً شنيعاً. فاصطفن، الذي يؤكد الجابري أن ابن النديم «يدعوه تارة باسم «اصطفن القديم» وتارة باسم «اصطفن الراهب»»، ليس شخصاً واحداً. بل هناك بالفعل «اصطفان». أولهما هو «اصطفن القديم»، وكان مترجماً، ويدرجه ابن النديم في باب «أسماء النقلة من اللغات الى اللسان العربي»، وهو بالفعل من «نقل لخالد بن يزيد بن معاوية كتب الصنعة وغيرها» (الفهرست، طبعة دار المعرفة المصورة، ص ٣٤٠).
وثانيهما هو «اصطفن الراهب»، ويدرجه ابن النديم في باب على حدة من أبواب المقالة العاشرة التي تحتوي على «أخبار الكيميائيين والصنعويين من الفلاسفة القدماء والمحدثين»، ويعرفه بالقول: «هذا الرجل كان بالموصل في عمر يقال له ميخاييل، وكان يحكى عنه أنه عمل الكيمياء، فلما مات ظهرت كتبه بالموصل، فرأيت منها شيئاً وهو: كتاب الرشد، كتاب ما حدثناه، كتاب الباب الأعظم، كتاب الأدعية والقرابين التي تستعمل قبل صناعة الكيمياء، كتاب الاختيار النجومي للصناعة، كتاب التعليقات، كتاب الأوقات والأزمنة» (الفهرست، ص ٥٠٥ ـ ٥٠٦). أما عن صاحب الطريقة =

ومع أن الجابري يعترف بـ «أن المجال لا يتسع هنا لعرض المضمون الهرمسي اللاعقلاني لرسائل جابر بن حيان بتفصيل»، فإنه يقوم باقتطاعات وابتسارات من رسائل جابر بن حيان تتيح له أن يخلص الى هذه النتيجة، المقررة سلفاً في الحقيقة: «يرفض جابر إذن العقل ووسائله» ويضعنا «أمام رؤية هرمسية تكشف بنفسها عن العقل المستقيل الذي يوجهها»(١٣٠).

ومع أننا بدورنا نقول إن المجال لا يتسع هنا لعرض المضمون العقلاني لفلسفة جابر بن حيان، ولا سيما في حال التمييز فيه بين جابر الحقيقي وجابر المنحول، فإننا سنكتفي بأن نلاحظ أن الجابري يفوّت على نفسه ـ وعلى قارئه ـ فرصة ثمينة لقراءة فصل مبكر من فصول «تنصيب العقل» في الحضارة العربية الإسلامية نتيجة لتجاهله الأسبقية التاريخية التي ينتزعها جابر لنفسه في مجال ريادة علم المنطق وصناعته سواء بكتابه الموسوم بـ «**كتاب الخواص الكبير**» الذي شرح فيه المقولات الأرسطية العشر و«المقدمات الأصاغر» الخمس التي أضافها فرفوريوس، صاحب «**الايساغوجي**»، إلى أورغانون أرسطو، أو بكتابه الموسوم بـ «**كتاب الحدود**» الذي يعده الدارسون أول كتاب للحدود، بالمعنى الفلسفي للكلمة، في اللغة العربية(١٣١). وأياً ما تكن درجة «تهرمس» جابر في كيميائه وطلسماته، فليس لنصير شديد الحماس للمنطق الأرسطي مثل الجابري أن ينسى سبق

= الخاصة في «التدبير» الذي يذكر جابر بن حيان أنه التقاه، فليس هو «اصطفن القديم» ولا «اسطفن الراهب»، بل هو فقط «الراهب»، والكتاب الذي يتحدث فيه جابر بن حيان عنه هو تحديداً «كتاب الراهب» الذي يقول جابر في تبريره لوسمه بهذا الاسم: «اعلم يا أخي أني خصصت كتابي هذا باسم الراهب لأن من شأني أن أنسب كل علم الى صاحبه إذا كان مخصوصاً به.. [وقد] كان هذا الراهب مختصاً بهذا الوجه من التدبير» (**رسائل جابر بن حيان**، ص ٥٢٨).

(١٣٠) **تكوين العقل العربي**، ص ١٩٦ ـ ١٩٧.

(١٣١) انظر: د. عبد الأمير الأعسم: **المصطلح الفلسفي عند العرب: نصوص من التراث الفلسفي في حدود الأشياء ورسومها**، مكتبة الفكر العربي، بغداد ١٩٨٤.

جابر إلى تخصيص كتاب للمنطق[١٣٢]، ولا أن يتجاهل تـوكيده عـلى ضرورة الابتداء به كـآلة لسـائر العلوم: «يجب أن تعلم أنـك إن لم تنظر لم تصـل. ووجب أن تعلم أن نظرك ينبغي أن يكون بما علّمناك إياه في كتاب المنـطق، فلا طريق إلى الوصول الى هذه العلوم وحقيقتها إلا من ههنا فقط»[١٣٣].

والكماشة التي تطبق بأحد فكيها عـلى كبير كيميـائيي العرب تـطبق بفكها الآخر على كبير أطباء المسلمـين لتنتزعـه بالعنف نفسـه من حقل العقـلانية. وبالفعل، إن مصـير أبي بكر بن زكـريا الـرازي يُسوّى مـع مصير جـابر بن حيـان في فقرة واحـدة، هي الفقرة الثـالثة من الفصـل التاسـع من «**تكوين العقـل العربي**» الـذي يحمل كعنـوان: «العقل المستقيـل في الثقافـة العربيـة الإسلامية». وآيـة ذلك أن «السلسلة متصلة الحلقـات - في رأي الجابـري - من الرازي الى جابـر بن حيان الى خـالد بن يـزيد بن معـاوية الى المؤلفـات الهرمسية بـالاسكندريـة عبر اصـطفن الراهب ومـريانس»[١٣٤]. والـواقع أنـه لمجـرد أن ابن النديم قـد أورد في «فهرستـه» ان الرازي كـان يقـول: «قـال أستاذنا أبو موسى جابر بن حيان»، فإن الجابري يصر على أن يرى فيـه مجرد «تلميذ» لجابر. ولا يشفع في ذلـك للرازي أن بينه وبـين جابـر مسافـة قرن وربع قرن على الأقل من الزمن. فجابر بن حيان - بـاعتراف الجـابري - «لا يمكن أن يكون قد عـاش الى ما بعـد سنة ٢٠٠ هـ» بينـما توفي الـرازي عام ٣٢٠ هـ على ما يذهب إليه صاعد الأندلسي في «**طبقات الأمم**» والقفطي في «**أخبار العلماء بأخبار الحكماء**» وابن أبي أصيبعة في «**عيون الأنبـاء في طبقات الأطبـاء**» وابن العبري في «**تـاريخ مختصر الـدول**». ومهما يكن من أمـر فإن الجـابري يصر عـلى أن الـرازي «تعلم من جـابـر»، إن لم يكن منـه فـ «من

---

(١٣٢) بالتزامن - أقلّه - مع منطق ابن بهريز ومنطق ابن المقفع.

(١٣٣) **مختار رسائل جابـر بن حيان**، نشرة بـول كراوس ١٩٣٥، طبعـة مكتبة المثنى المصـورة، بغداد، ص ٢١٠.

(١٣٤) **تكوين العقل العربي**، ص ١٩٥.

كتبه». وقد رأينا من قبل أن الرازي لم تشفع له أيضاً ممارسته الطبية الفذة. فالرازي «طبيب عقلاني، ولكنه فيلسوف غنوصي هرمسي»[١٣٥]. وهذه اللاعقلانية الغنوصية أو الهرمسية ستظل تطارده حتى لو ثبت أنه ترك «الصنعة» في وقت مبكر من عمره، وأنه نذر القسم الأعظم والباقي من حياته للطب[١٣٦]. بل إن هذه اللاعقلانية ستظل تطارده كاللعنة حتى لو ثبت أنه كان، في ممارسته الصنعوية، «كيميائياً» أكثر منه «سيميائياً». وبالفعل، إن اختصاصياً كبيراً في تاريخ «الكيمياء الهرمسية» مثل هنري كوربان لا يتردد في الجزم بأن تصور الرازي للكيمياء يختلف عن تصور جابر بن حيان، وبأن الميل الغالب لديه هو «رفض التفسيرات الباطنية والرمزية للطبيعة»[١٣٧]. بل إن مؤرخاً كبيراً للعلم العربي مثل أ. ب. يوشكفتش (الاستاذ بمعهد تاريخ العلوم في موسكو) يمضي إلى أبعد من ذلك فيؤكد: «لئن اعتقد الرازي في تحول المعادن وقبل بالنظريات العامة حول الجواهر الجمادية والمعدنية، فقد كان، بين علماء البلدان الإسلامية، أكثرهم تحرراً من التأثيرات الدينية، وعلى الأخص من الأفكار الصوفية والتنجمية والسحرية... وقد قطع مع روحانية الأعداد والرمزية ليحاول التقرب من شروط التجربة، والعناية التي يبديها في وصف الأدوات والعمليات تنم عن اهتمام حقيقي بجعل التجارب قابلة للإيصال بما يتيح إعادة إجرائها

---

(١٣٥) د. محمد عابد الجابري: **التراث والحداثة**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ١٩٩١، ص ٣٣٠.

(١٣٦) تذكر المراجع أن الرازي ترك الكيمياء الى الطب وهو في الثلاثين من العمر. وإذا أخذنا بعين الاعتبار أنه توفي عن سبعة وستين عاماً، يكون أعطى الطب أكثر من نصف عمره، بينما لم يكرس «للصنعة» سوى عشر من السنوات في مقتبل حياته. وقد ذكر الرازي في «كتاب السيرة الفلسفية» أن تأليف كتاب «الجامع الكبير»، المعروف بـ «**الحاوي في الطب**»، قد استغرقه وحده خمس عشرة سنة.

(١٣٧) هنري كوربان: **تاريخ الفلسفة الإسلامية** Histoire de la Philosophie Islamique، منشورات غاليمار، باريس ١٩٨٦، ص ١٩٩.

فعلياً»[١٣٨]. ولكن أية اعتبارات من هذا القبيل لن تغير شيئاً في حكم الجابري على الرازي بأنه «لم يكن مادياً، بأي معنى من معاني المادية، وإنما كان روحانياً غنوصياً»[١٣٩]. بل بقدر ما يجمع مؤرخو الفلسفة العربية الإسلامية على أن الرازي كان «عقلانياً خالصاً، عظيم الثقة بسلطان العقل»[١٤٠]، فإن الجابري يبدي المزيد من الإصرار والعنت على إظهار «الوجه الآخر للرازي» باعتباره نموذج «الفيلسوف اللاعقلاني». وشاهده الوحيد على هذه «اللاعقلانية» هو - مهما بدا في الأمر من مفارقة - مديح العقل الذي يفتتح به الرازي كتابه في «**الطب الروحاني**»: «إن الباري عز اسمه إنما أعطانا العقل وحبانا به لننال ونبلغ به من المنافع العاجلة والآجلة غاية ما في جوهر مثلنا نيله وبلوغه، وأنه أعظم نعم الله عندنا وأنفع الأشياء لنا وأجداها علينا. [فبالعقل فُضِّلنا على الحيوان غير الناطق حتى ملكناها وسسناها وذللناها وصرفناها في الوجوه العائدة منافعها علينا وعليها. وبالعقل أدركنا جميع ما يرفعنا ويحسن ويطيب به عيشنا ونصل الى بغيتنا ومرادنا. فإنا بالعقل أدركنا صناعة السفن واستعمالها حتى وصلنا بها الى قطع ما حال البحر دوننا ودونه، وبه نلنا الطب الذي فيه الكثير من مصالح أجسادنا وسائر الصناعات العائدة علينا النافعة لنا، وبه أدركنا الأمور الغامضة البعيدة منا الخفية المستورة علينا، وبه عرفنا شكل الأرض والفلك وعظم الشمس والقمر وسائر الكواكب وأبعادها وحركاتها، وبه وصلنا إلى معرفة الباريء عز وجل الذي هو أعظم ما استدركنا وأنفع ما أصبنا.

---

(١٣٨) أ. ب. يوشكفتش (بالاشتراك مع ل. ماسينيون ور. أرنالدز). العلم العربي، في **التاريخ العام للعلوم** Histoire Générale des Sciences، المجلد الأول، **العلم القديم والوسيط** La Science Antique et Médiévale، بإشراف رينيه تاتون، المنشورات الجامعية الفرنسية، الطبعة الثالثة، باريس ١٩٦٦، ص ٥٠٩.

(١٣٩) **تكوين العقل العربي**، ص ١٩٨.

(١٤٠) عبد الرحمن بدوي: **تاريخ الفلسفة في الإسلام** Histoire dse la Philosophie en Islam، منشورات فران، باريس ١٩٧٢، المجلد الثاني، ص ٥٩٤.

وبالجملة فإنه الشيء الذي لولاه كانت حالتنا حالة البهائم والأطفال والمجانين، والذي به نتصور أفعالنا العقلية قبل ظهورها للحس، فنراها كأن قد أحسسناها ثم نتمثل بأفعالنا الحسية صورها فتظهر مطابقة لما تمثلناه وتخيلناه منها. وإذا كان هذا مقداره ومحله وخطره وجلالته] فحقيق علينا أن لا نحطه عن رتبته ولا ننزّله عن درجته، ولا نجعله وهو الحاكم محكوماً عليه، لا وهو الزمام مزموماً، ولا هو المتبوع تابعاً، بل نرجع في الأمور إليه ونعتبرها به ونعتمد فيها عليه، فنمضيها على إمضائه ونوقفها على إيقافه، ولا نسلط عليه الهوى الذي هو آفته ومكدِّره، والحائد به عن سَنَنه ومحجته وقصده واستقامته، والمانع من أن يصيب به العاقل رشده وما فيه صلاح عواقب أمره، بل نروضه ونذلله ونحمله ونجبره على الوقوف عند أمره ونهيه»[141].

والآن لننظر كيف يتحول في إنبيق الجابري، بضرب من كيمياء هرمسية، هذا النص الذي كتبه الرازي «في فضل العقل ومدحه»، كما يقول عنوان الفصل الأول من «الطب الروحاني»، إلى نص في هجاء العقل وذمه. يقول الجابري: «نعم، يستهل الرازي كتابه «الطب الروحاني» بـ «الإشادة» بـ «العقل»، ولكن أي «عقل»، ومن أي موقع وفي أي إطار؟ لنستمع إليه أولاً: يقول: [يورد فقرتين من النص الآنف الذكر]. . . إن كثيراً من الكتاب العرب المعاصرين المنقادين مع عملية «التنويه الذاتي» يستشهدون بالقسم الأول من هذه الفقرة على «عقلانية» الرازي ويذكرون له بإعجاب تساؤله: كيف يجوز أن نجعل العقل «وهو الحاكم محكوماً عليه. . .»؟ ولكن هؤلاء يغفلون السياق العام لفكرة الرازي. **ذلك أن المقصود هنا ليس الإشادة بـ «العقل» كسلطة معرفية، بل كـ «سلطة» تقهر «الهوى»**

---

(١٤١) أبو بكر محمد بن زكريا الرازي: رسائل فلسفية، نشرة بول كراوس، المكتبة المرتضوية بطهران، منشورات دار الآفاق الجديدة، طبعة مصورة، الطبعة الثالثة، بيروت ١٩٧٩، ص ١٧ ـ ١٩.

و«الشهوات» . . . الخ. وبعبارة أخرى، إن «العقل» الذي يشيد به الرازي هنا هو «العقل المستقيل» الذي يقول بضرورة الحد من «الهوى» في إطار عملية التطهير» الهرمسية التي تمكن من الاتصال بالعالم الروحاني. ومن هنا كان إنكاره للنبوة، وهذا هو مضمون وهدف كتابه «الطب الروحاني»[142].

لكن ما «الإكسير» الذي استعمله الجابري حتى أمكن له «تدبير» النص بحيث تم «تحويله»، أي «إخراجه» من «طبيعته» العقلانية الأصلية الى طبيعته اللاعقلانية المكتسبة؟

إنه أولاً التلاعب بالشاهد، وثانياً إساءة التأويل.

فالجابري، أولاً، لم يستشهد بكل الشاهد، بل أسقط عمداً كل الفقرة التي وضعناها من النص بين قوسين [. . .]، أي أسقط تحديداً العبارات التي تحدد العقل «كسلطة معرفية». والواقع أن الرجوع الى نص الرازي يكشف لنا عن سبق مدهش، بالمقارنة مع فلاسفة العصر، الى تعيين **وظائف متعددة** للعقل. وبالفعل، إذا كان الرازي لا يأتي بجديد بإشادته بالعقل من حيث هو ملكة نوعية اختص بها الانسان دون الحيوان غير الناطق، فإن المعاني الوظيفية الخمسة التي يعطيها للعقل تكاد تجعل من الرازي فيلسوفاً حَدَاثي الانتماء. فهناك أولاً **العقل التكنولوجي** [«بالعقل أدركنا صناعة السفن واستعمالها. . وسائر الصناعات العائدة علينا»]، وهناك ثانياً **العقل المعرفي** بالمعنى العلمي الحديث للكلمة [«وبه عرفنا شكل الأرض والفلك وعظم الشمس والقمر»]، وهناك ثالثاً **العقل الميتافيزيقي** [«وبه وصلنا الى معرفة البارىء الذي هو أعظم ما استدركنا»]، وهناك رابعاً **العقل السيكولوجي** [« وبالجملة فإنه الشيء الذي لولاه كانت حالتنا حالة البهائم والأطفال والمجانين»]، وهناك خامساً وأخيراً العقل التعقلي أو العقل المحض [«الذي به نتصور أفعالنا العقلية قبل ظهورها للحس»]. والحال أن

---

(١٤٢) تكوين العقل العربي، ص ١٩٨ ـ ١٩٩. والتسويد من الجابري.

الجابري قد قفز فوق هذه المعاني الخمسة، ولم يستبق من النص إلا ما يشير إلى سادسة وظائف العقل التي هي الوظيفة الأخلاقية. وعلى هذا النحو فحسب أمكن له بكل طمأنينة وبرودة أعصاب ويقين أن يدخل في ذهن قارئه أن ما يشيد به الرازي في النص ليس العقل «كسلطة معرفية، بل كسلطة تقهر الهوى والشهوات».

وبعد عملية الابتسار والتلاعب بالشاهد هذه، المجافية لأبسط قواعد العمل العلمي وأعرافه، يعمد الجابري الى إساءة التأويل بإقامته علامة مساواة بين العقل القامع للهوى والعقل الهرمسي التطهري. والحال أن العقل القامع للهوى، أياً ما تكن أصوله اليونانية من سقراطية أو أفلاطونية أو أفلاطونية محدثة، هو بامتياز عقل جميع الحضارات الكتابية، وفي مقدمتها الحضارة العربية الإسلامية التي يحددها بعض فقهاء فلسفة التاريخ بأنها «حضارة تكليف». والرازي، بتوكيده على الوظيفة الاخلاقية للعقل، إنما يؤكد انتماءه الى المجال العقلي للحضارة العربية الإسلامية، وهو الانتماء الذي أنكره عليه جميع أعدائه وخصومه من دعاة الاسماعيلية وعلماء الشيعة وفقهاء السنّة ومؤرخيها، ممن رموه قديماً وحديثاً بـ «الإلحاد» والاستحسان «لمذهب الثنوية في الإشراك ولآراء البراهمة في إبطال النبوة ولاعتقاد عوام الصابئة في التناسخ»(١٤٣).

والواقع أن معنى «العقل» في اللغة أساساً هو الربط. فـ «العرب إنما سمت الفهم عقلاً لأن ما فهمته فقد قيدته بعقلك وضبطته كما البعير قد

---

(١٤٣) صاعد الأندلسي: **طبقات الأمم**، دار الطليعة، بيروت ١٩٨٥، ص ٩٦. والجابري، الذي يؤكد رفضه «للتفسير التراثي للتراث»، لا يحلو له مع ذلك الاستشهاد برأي صاعد وحده، بل يعبىء، في حملته على الرازي، جملة أحكام مماثلة للمسعودي والبيروني وابن النديم لا يجمع بينها سوى توكيدها ـ أو قابليتها لمثل هذا التأويل ـ على خروج الرازي عن «المعقول الديني».

عقل، أي أنك قيدت ساقه الى فخذيه»[١٤٤]. وعن ثعلب عن ابن الاعرابي قال: «العقل معناه الامتناع». وعن الماوردي في «**تسهيل النظر وتعجيل الظفر**»: «وقال علماء العرب: سمي العقل عقلاً لأنه يعقل صاحبه عن القبائح». وفي «الزاهر» لابن الانباري: «والعاقل معناه في كلام العرب الذي يحبس نفسه ويردها عن هواها، أُخذ من قولهم قد اعتقل اللسان»[١٤٥].

وفي الخبر، بعد اللغة، يطالعنا، أول ما يطالعنا حديث **العقل القامع** لعائشة: «إن دعامة البيت أساسه، ودعامة الدين المعرفة بالله تعالى، ودعامة المعرفة اليقين والعقل القامع.. فقلت: بأبي أنت وأمي: ما العقل القامع؟ قال: الكف عن معاصي الله والحرص على طاعة الله». ولئن يكن ابن قيم الجوزية قد رفض أحاديث العقل كلها باعتبارها أحاديث موضوعة - ومنها الحديث الذي استشهد به الغزالي: «أتمكم عقلاً أشدكم لله تعالى خوفاً» - فليس لنا أن نماري في أن تلك الأحاديث، على غرابتها أو ضعفها، قد أسهمت بقسطها في تكوين المجال العقلي للحضارة العربية الإسلامية. فعن عامر بن عبد قيس، التابعي الذي كان كعب الأحبار يقول عنه: «هذا راهب هذه الأمة»، يروى قوله: «إذا عقلك عقلك عما لا ينبغي فأنت عاقل». وأحمد بن عاصم الأنطاكي الذي قيل إن المحاسبي أخذ عنه أو إنه هو الذي أخذ عن المحاسبي، كان يقول: «أنفع العقل ما... قام بخلاف الهوى». وابن مسروق، الذي كان من أقران المحاسبي، قال: «من لم يحترز بعقله من عقله لعقله هلك بعقله». وقال جعفر الخلدي الشافعي المتوفى سنة ٣٤٨ هـ: «العقل ما يبعدك عن مراتع الهلكة». وقال المحدِّث الكبير

---

(١٤٤) عن الحارث بن أسد المحاسبي في «**العقل وفهم القرآن**»، قدم له وحقق نصوصه د. حسين القوتلي، دار الكندي، الطبعة الثالثة، بيروت ١٩٨٢، ص ٢٠٩.

(١٤٥) نقلاً عن د. رضوان السيد: **الأمة والجماعة والسلطة**، دار اقرأ، بيروت ١٩٨٤، ص ١٩٤.

أبـو حـاتم بن حبـان (٣٥٤ هـ) ـ وكـان من جملة رافضي أحـاديث العقـل ـ «العقل والهوى متعاديان، فالواجب على المرء أن يكـون لرأيـه مسعفاً ولهـواه مسوِّفاً. فإذا اشتبه أمران اجتنب أقربهما إلى هواه». وقد وضع ابن الجوزي، وكان من كبار أعلام الحنابلة، كتاباً بكامله في «**ذم الهوى**» كما عقد الماوردي فصـلاً بتمامـه من كتاب «**أدب الـدنيا والـدين**» بعنـوان «**فضـل العقـل وذم الهوى**»، وقد كرس هذه الثنائية الضدية بقوله: «إن الهوى عن الخير صـادّ، وللعقـل مضادّ». وهـذه الثنائيـة تطل علينـا بقوة في كتـاب الـطرطـوشي (ـ ٥٢٠ هـ) «**سراج الملوك**». فعنـده أن الغضب، وهـو من الهـوى، «عـدو العقل». ومن الحكم التي نسبها الى أكثم بن صيفي: «من غلب هـواه عقله افتضح». وفي الفصل الـذي خصصه من كتـابه لـ «العقـل والخبّ والمكر»، والـذي قسم فيه العقـل إلى عقل غـريزي وعقـل مكتسب وعقـل تكليفي، جعل «للعقل آفات»، أخطرها آفة «الهوى والشهوة»، وأجـرى على العـلاقة مـا بين «العقـل والهوى والشهـوة» الجدل الآتي: «اعلم أن الله تعـالى خلق الخلق على أربعة أنحاء: ملائكـة وآدميين وشيـاطين وبهـائم. فأمـا الملائكـة فعقول بلا شهوات ولا هوى يقارنه، وأما البهائم فشهوات بلا عقـول، وأما الشياطين والجن فركب الله تعالى فيهـا العقول والشهـوات والهوى، وهكـذا ركب في بني آدم العقل والهوى والشهوة، فغلبت شهوات الشياطين وهواهم عقولهم فقطعوا أوقاتهم بالاخلاق المـذمومـة كالكـبر والعجب والمقت والفخر والـدعوى والحسـد والأذية وسـائر الأخـلاق المهلكـة. أمـا البهـائم فتقضت أوقاتها في شهوات البطن والفرج. وأما الآدميون فركب فيهم عقول الملائكـة وأخلاق الشياطين وشهوات البهائم، فمن غلب عقله هواه منهم فكـأنه من عالم الملائكة كالأنبياء والرسـل (ع) والأولياء والأصفيـاء وقليل مـا هم، وأما من كان عقله مغلوباً بهـواه وشهواتـه.. فهذا من عـالم البهائم.. وإن كـان الغالب عليه أخلاق الشياطين من الكبر والعجب والحسـد والغش الى سائـر الاخلاق المذمومة، فهذا من عالم الشياطين، وان اجتمع في الشخص إفراط الشهوات واتباع الهوى والأخلاق المذمومة فيكون آدمياً في صورتـه، شيطانـاً

في خلائقه، بهيمة في شهواته، فلا يصلح للصحبة»[١٤٦].

ترى هل من حاجة الى القول، والحال هذه، أن تصوير ثنائية «العقل والهوى» على أنها ثنائية هرمسية لا تزج في جحيم «العقل المستقيم» بالرازي المسكين وحده، بل بقطاع عريض عميق من التراث العربي الإسلامي، وتخصيصنا من تراث «أهل السنة والجماعة» الذي تميز، في ما تميز، بحرصه على تفريق العقل «الإسلامي» عن العقل «اليوناني» من خلال تبني تلك الثنائية تحديداً[١٤٧]؟

وإذا جئنا الآن إلى إخوان الصفاء فسنراهم يمثُلون في محكمة الجابري بالحالة الجرمية نفسها التي غالباً ما مثلوا بها في أقفاص اتهام خصومهم والمشنعين عليهم من محامي العقيدة القويمة، ولكن هذه المرة بتهمة «الهرمسية»: «لعل أول ما يلفت النظر في هذه المرحلة من تطور حضور الهرمسية وعقلها المستقيل في الثقافة العربية الإسلامية هو «**رسائل إخوان الصفا**». والحق أن هذه الرسائل تشكل **مدونة هرمسية كاملة**، وهي على الرغم من إدعائها الأخذ من جميع المذاهب والأديان واستعمالها لجوانب من الأرسطية، وعلى الرغم كذلك من اتخاذها الإسلام لباساً، ولكن شفافاً، **فهي لا تخفي انتماءها الهرمسي**، إذ تحيل مراراً وتكراراً الى هرمس مثلث الحكمة وإلى أغاثا ديمون وفيثاغورس»[١٤٨].

وبغض النظر هنا عن جرة القلم التي تقيم، بغير ما مسؤولية علمية ونقدية، علامة مساواة وتطابق بين الفيثاغورية والهرمسية، فإننا سنلاحظ أن اغاثا ديمون وهرمس المثلث الحكمة ما كانا ـ على غرابة اسميهما ـ غريبين الى

---

(١٤٦) محمد بن الوليد الطرطوشي: سراج الملوك، تحقيق جعفر البياتي، منشورات رياض الريس، لندن ١٩٩٠، ص ٢١٢ ـ ٢١٣.

(١٤٧) حتى الكندي، الذي لا يعترف الجابري بسواه سفيراً لدولة «العقل» في الإسلام، كان، في ما أثر عنه، يقول: «اعصِّ هواك، وأطع كل ما سواه».

(١٤٨) تكوين العقل العربي، ص ٢٠٢.

هذا الحد، وكما يوحي النص، عن المجال التداولي للثقافة العربية الإسلامية وعن «معقولها الديني». فأغاثا ديمون المصري غالباً ما جرت المطابقة في الهوية بينه وبين شيث بن آدم. أما هرمس المثلث الحكمة ـ المصري أيضاً ـ فهو، بإجماع مؤرخي «المعقول الديني» و«المعقول العقلي» على حد سواء، النبي إدريس[149].

ولا يتسع المجال هنا بالطبع لمناقشة جميع بنود الاتهام التي يحاصر بها الجابري إخوان الصفاء ليحصرهم في خانة «العقل المستقيل»، ولكن حسبنا العينة التالية: «يهاجم اخوان الصفا المتكلمين لكونهم يستعملون قياس الغائب على الشاهد ويحذرون أتباعهم منهم لأنهم «الدجالون الذلقو الألسن العميان القلوب الشاكون في الحقائق الضالون عن الصواب». كما يهاجمون الفلاسفة فيقولون: «واعلم أن كل نبي بعثه الله فأول من كذبه مشايخ قومه المتعاطون الفلسفة والنظر والجدل»... أما المنطق فإنما يحتاج إليه من الناس أولئك الذين ما تزال نفوسهم مغمورة في الأجساد: «أما النفوس الصافية غير المتجسدة فهي غير محتاجة الى الكلام والأقاويل في إفهام بعضها بعضاً من العلوم والمعاني التي في الأفكار ـ وهي النفوس الفلكية لأنها قد صفت من «درن الشهوات الجسمانية»[150].

---

(١٤٩) يقول الشهرستاني مثلاً: «هرمس العظيم، المحمودة آثاره، المرضية أقواله وأفعاله، الذي يعد من الأنبياء الكبار، ويقال هو إدريس عليه السلام... ويقال إن عاذيمون وهرمس هما شيث وإدريس عليهما السلام» (**الملل والنحل**، تحقيق محمد سيد كيلاني، الجزء الثاني، طبعة دار صعب المصورة، بيروت ١٩٨٦، ص ٤٥). ويقول القفطي: «إدريس النبي ﷺ. اختلف الحكماء في مولده ومنشئه وعمن أخذ العلم قبل النبوة، فقالت فرقة ولد بمصر وسموه هرمس الهرامسة ومولده بمنف وقالوا هو باليونانية آرميس وعُرِّب بهرمس ومعنى آرميس عطارد.. وهو عند العبرانيين اسمه خنوخ وعُرِّب اخنوخ وسماه الله عز وجل في كتابه العربي المبين إدريس، وقال هؤلاء إن معلمه-اسمه الغوثاذيمون» (**إخبار العلماء بأخبار الحكماء**، طبعة دار الآثار المصورة، بيروت بلا تاريخ، ص ٢).

(١٥٠) **تكوين العقل العربية**، ص ٢٠٣ ـ ٢٠٤.

وجلي للعيان أين هي خطورة هذا النص. فهو بمثابة بيان للحيثيات التي تبرر طرد إخوان الصفاء خارج دائرة العقل بالنظر الى موقفهم السلبي من علوم العقل الثلاثة الأساسية في الثقافة العربية الإسلامية: **الكلام والفلسفة والمنطق**. فلننظر إذن في حقيقة هذا الرفض المثلث الزوايا.

١ء ـ إن أول أدلة الجابري على اضطلاع إخوان الصفاء بدور فرسان «العقل المستقيل» هو مهاجمتهم للمتكلمين «لكونهم يستعملون قياس الغائب على الشاهد». والحال أن الجابري يكيل الثناء، كل الثناء، لابن رشد لأنه فضح «تشغيب المتكلمين» وأكد على «خطأ استعمال قياس الغائب على الشاهد في معالجة العلاقة بين الدين والفلسفة»[١٥١]. وفي فقرة لاحقة يقول الجابري: «أما في مجال علم الكلام فإننا نصادف نفس انتقاد ابن رشد لمنهج المتكلمين، أي الاستدلال بالشاهد على الغائب... على أساس أن الشاهد والغائب في هذا المجال ليس من طبيعة واحدة، فعالم الغيب أو العالم الإلهي يختلف اختلافاً جذرياً عن عالم الطبيعة والانسان»[١٥٢]. فكيف يجوز إذن، بحجة واحدة ومن جهة واحدة كما يقول المناطقة، إخراج إخوان الصفاء من دائرة العقل وتنصيب ابن رشد أميراً عليها؟ وبسحر أي ساحر تنقلب رذيلة الأوائل المتمثلة بتجرؤهم على مهاجمة المتكلمين وتسفيه استعمالهم لقياس الغائب على الشاهد فضيلة يضفر إكليلها للثاني لقيامه بدوره بانتقاد المتكلمين وبالتنديد باستعمالهم لقياس الغائب على الشاهد؟ وأما أن إخوان الصفاء انتقدوا المتكلمين وأهل الجدل، فهذه حقيقة لا مراء فيها. ولكن انتقادهم إياهم لم يكن محض سباب لفظي، كما قد يوحي بذلك شاهد الجابري المبتور، بل إن إعادة بناء هذا الشاهد بتمامه تنم عن مستوى عقلاني رفيع في تفنيد اخوان الصفاء لمشاغبات المتكلمين وحذلقات أهل الجدل. يقول تمام النص (من الرسالة الخامسة والأربعين من رسائل إخوان

(١٥١) **نحن والتراث**، ص ٣٤١.

(١٥٢) المصدر نفسه، ص ٣٦٩.

الصفـاء): «اعلم أن في النامـوس أقوامـاً يتشبهون بـأهل العلم ويتـدلسون بأهل الدين، لا الفلسفة يعرفونها، ولا الشريعة يحققونها، ويدعون مـع هذا معرفة الأشياء، ويتعاطون النظر في خفيات الأمور الغامضة البعيدة، وهـم لا يعرفون أنفسهم التي هي أقـرب الأشياء إليهم، ولا يميـزون الأمور الجليـة، ولا يتفكرون في الموجودات الظاهرة المُدركة بالحـواس المشهورة في العقـول، ثم ينظرون في الفطرة والفلقة والجزء الذي لا يتجزأ وما شاكلها من المسائـل في الأمـور المتوهمـة التي لا حقيقة لهـا في الهيولى، وهـم شـاكـون في الأشيـاء الظاهرة الجليـة، ويدعـون فيها المحـالات بالمكـابرة في الكـلام والحجاج في الجـدل، مثل دعـواهم أن قطر المـربع مسـاوٍ لأحد أضـلاعه، وأن النـار لا تحرق، وأن شعاع البصر جسم يبلغ في طرفة عـين إلى فلك الكواكب، وأن علم النجوم باطل، وما شاكل ذلك من الزور والبهتان. فاحذرهم يا أخي، فإنهم الدجـالون الـذلقو الألسن، العميـان القلوب، الشاكـون في الحقائق، الضالون عن الصـواب»[١٥٣]. وبديهي أن النص ـ وهـو جدالي ـ لا يخلو من عنف لفـظي، ولكنه يحـامي في الوقت نفسـه عن العلوم العلمية مثـل علوم الفلك والهنـدسة والبصريـات، ويدافـع عن مقولـة الـواقـع المـوضـوعي في المعرفة، ويذود عن مبدأ السببية العقلاني، وينكـر نظريـة الطفـرة والتجويـز

(١٥٣) **رسائل اخوان الصفاء**، دار صادر، بيروت بلا تاريخ، المجلد الرابـع، ص ٥٠ ـ ٥١.
ومن هـذا المنطلق الجـدالي العقلاني يقـول إخوان الصفـاء أيضاً في مقـطع من رسـالتهم الثانية عشرة: «ولكن أشرَّهم على أهل الدين والورع، وأضرّهم عـلى العلماء، وأشدهم على عداوة الحكماء، هذه الطائفة الـظَلَمة المُجـادِلة المخـاصمة... الـذين يخوضـون في المعقـولات وهم لا يعلمون في المحسـوسات، ويتعـاطون الـبراهين والقيـاسـات وهم لا يحسنون الريـاضيات، ويتكلمـون في الإلهيات وهم يجهلون الـطبيعيات، ويتصـدرون في المجالس ويتجادلون في أشياء لا تفيد في الدين علماً، ولا تنتـج في الحكمة فـائدة، مثـل كلامهم في التعديل والتجويز والجزء الـذي لا يتجزأ... ويعـارضون الحكـماء والعلماء، ويشنعون عليهم مثل قـولهم: إن علم الطب والنجـوم باطـل، وإن الكواكـب جمـادات، وإن الافلاك لا وجود لها، وإن علم الطب لا منفعـة فيه، وإن علم الهنـدسة لا حقيقـة لـه، وإن علم المنـطق والـطبيعيـات كفـر وزنـدقـة» (المصـدر نفسـه، المجلد الثـالث، ص ٥٣٥ ـ ٥٣٦).

والجزء الذي لا يتجزأ الذي هو الأسّ الذي قامت عليه فرضية **الانفصال** الكلامية ضداً على فرضية **الاتصال** الفلسفية. والأهم من ذلك كله أنه يوجِّه ضربة سديدة، لا إلى منهج قياس الغائب على الشاهد بحد ذاته، بل الى طريقة المتكلمين في استعمال هذا القياس. فلئن تكن مزية ابن رشد تكمن في أنه رفض قياس عالم الغيب الإلهي على عالم الشهادة البشري، مؤكداً بذلك على تعالي العالم الأول، فإن مزية إخوان الصفا تكمن في توكيدهم على الأسبقية المعرفية للعالم الثاني. فهم لا يقولون بتعالي عالم الغيب بمعنى استحالة قياسه على عالم الشهادة، ولكنهم يشترطون للصلاحة الإجرائية لهذا القياس معرفة العالم الثاني بحد ذاته. فقبل التفكير في «خفيات الأمور الغامضة البعيدة»، لا بد من تمييز «الأشياء الظاهرة» و«الأمور الجلية»، وقبل الخوض في الغيبيات لا بد من التعاطي مع موجودات الحس والعقل؛ إذ ما دام المطلوب قياس الغائب المجهول على الشاهد المعلوم، فلا أقل من أن يكون المعلوم معلوماً حقاً وفعلاً. وخلافاً لابن رشد الذي سيقول بعد نحو قرنين من الزمن بأن «الطبيعيات» لا يمكن أن تكون هي مقياس «الالهيات»، فإن إخوان الصفاء أكدوا ـ ودوماً ضد الخصم نفسه متمثلاً بالمتكلمين ـ على أولوية «الطبيعيات» بالمعرفة من حيث هي «طبيعيات»، أي أنهم، بدلاً من أن يواجهوا توهمات المتكلمين التي «لا حقيقة لها في الهيولى»، بنظرية ترانسندانتالية في مفارقة «المثال»، قد أكدوا، على العكس، على محايثة «الواقع». ومهما يكن من أمر، فليس صحيحاً ما يؤكده الجابري من أن إخوان الصفا يهاجمون المتكلمين «لكونهم يستعملون قياس الغائب على الشاهد». وإنما الصحيح أنهم يهاجمونهم على إساءتهم استعمال هذا القياس، وعلى عدم تمكنهم من مداورته حسب أصوله. والنص التالي، المدهش بتفكيكه الابستمولوجي لآليات القياس وصناعة الجدل بوجه الاجمال، لا يدع مجالاً للشك في أن إخوان الصفاء يأخذون، أكثر ما يأخذون، على خصومهم وخصوم الفلاسفة الذين هم المتكلمون، جهلهم ـ وإن على درجات ـ بأصول الصناعة وتقصيرهم فيها: «اعلم أن

الجدل هو أيضاً صناعة من الصنائع، ولكن الغرض منها ليس هو إلا غلبة الخصم.. إما بحجة أو شبهة.. ثم اعلم أن الأصل في هذه الصناعة المتفق عليها بين أهلها هو معرفة الدعاوى والسؤالات والجوابات والدليل. فأما كيفية السؤالات وأجوبتها والاستدلالات بالشاهد على الغائب، وبالظاهر على الباطن، وبالمحسوسات على المعقولات، والحكم على الكل باستقراء الأجزاء في أي شيء يجوز، وفي أي شيء لا يجوز، وكيف اطّراد العلة في معلولاتها، وكيفية قياس الفروع على الأصول، ومعارضة الدعوى بالدعوى، والدليل بالدليل، وقلب المسألة على الأصل، ومناقضة أصلها لفروعها، ومقايسة الأصل بالأصل، والفرع بالفرع، ولوازم الشناعات وما يعرض فيها وفي معرفتها لأهلها من الانقطاع والشكوك والحيرة، فهم فيها متفاوتو الدرجات، كل ذلك بحسب قوى نفوسهم، وجودة ذكائهم، ودقة نظرهم وبحثهم ومكابرتهم ووقاحتهم وشغبهم»[١٥٤].

٢ ـ أما ادعاء الجابري بأن اخوان الصفاء «يهاجمون الفلاسفة» بدليل ما يقولونه من أن «كل نبي بعثه الله فأول من كذَّبه مشايخ قومه المتعاطون الفلسفة والنظر والجدل»، فهو ادعاء يحملنا قسراً على الافتراض بأن ناقد إخوان الصفاء ما قرأ قط رسائلهم بتمامها، بل ما قرأ قط حتى النص الذي ينقده بتمامه. فالنص أولاً لا يتهجم على **الفلاسفة**، بل على «**المتعاطي الفلسفة والنظر والجدل**». وتعاطي الشيء قد يكون عن جهل به. وبالفعل، وبالرجوع الى مطلع النص الذي ابتره الجابري، نجد إخوان الصفاء يخاطبون قارىء رسالتهم الخامسة والأربعين بالقول: «اعلم أن في الناموس أقواماً يتشبهون بأهل العلم ويتدلسون بأهل الدين، لا الفلسفة يعرفونها، ولا الشريعة يحققونها». فـ«المتعاطون الفلسفة والنظر والجدل» الذين تهاجمهم الرسالة هم بالتحديد من لا معرفة لهم بالفلسفة. والرسالة لا يدور موضوعها أصلاً على الفلسفة، بل على «العلوم الناموسية والشرعية».

(١٥٤) المصدر نفسه، ص ٤٣٨ ـ ٤٣٩.

وهي إذ تشير إلى تكذيب النبي المبعوث من الله من قبل «مشايخ قومه»، فإنما تشير الى واقعة محددة ومعروفة في تاريخ النبوة المحمدية. ومن هنا تضيف الرسالة وهي تتحدث عن مكذِّبي النبي من «مشايخ قومه» المتعاطي «الفلسفة والنظر والجدل» فتقول: «كما وصفهم تعالى فقال: ﴿ولما ضرب ابن مريم مثلاً إذا قومك منه يصدّون، وقالوا أآلهتنا خير أم هو، ما ضربوه لك إلا جدلاً، بل هم قوم خصمون﴾[١٥٥]. وكثرة المجادلين في زمن النبي واقعة معروفة، حتى إن فعل «جدل» ومشتقاته ورد في تسعة وعشرين موضعاً في القرآن الكريم، ولكن بدون أن يكون ثمة وجود في ذلك الزمن، وفي نطاق الجزيرة العربية، لفيلسوف واحد. ثم إن الرسالة الخامسة والأربعين إذ تخص بانتقادها «المشايخ» حصراً، فلأنها في الأصل رسالة في الدعوة وأصولها. فهي تطالب المنتمين إلى الجماعة من الإخوان بممارسة «دعايتهم» في أوساط الشباب وحدهم دون الشيوخ، إذ إن «مَثَل أفكار النفوس قبل أن يحصل فيها علم من العلوم واعتقاد من الآراء كمَثَل ورق أبيض نقيٍّ لم يكتب فيه شيء، فإذا كتب فيه شيء، حقاً كان أم باطلاً، فقد شُغل المكان ومنع أن يكتب فيه شيء آخر، ويصعب حكه ومحوه... فإذا كان الأمر كما وصفت فينبغي لك، أيها الأخ، أن لا تُشغَل بإصلاح المشايخ الهَرِمة الذين اعتقدوا من الصبا آراء فاسدة، وعادات رديئة، وأخلاقاً وحشية، فإنهم يتعبونك ثم لا ينصلحون، وإن صلحوا قليلاً قليلاً فلا يفلحون. ولكن عليك بالشباب السالمي الصدور، الراغبين في الآداب، المبتدئين بالنظر في العلوم، المريدين طريق الحق والدار الآخرة، والمؤمنين بيوم الحساب... التاركين الهوى والجدل، غير متعصبين على المذاهب»[١٥٦]. والآن، وإذا ما نحينا جانباً الرسالة الخامسة والأربعين وما تتضمنه من درس مدهش بتبكيره في علم نفس الدعوة والدعاية، ورجعنا

(١٥٥) المصدر نفسه، المجلد الرابع، ص ٥٢.

(١٥٦) الموضع نفسه.

إلى الرسائل الأخرى التي تتناول موضوع الفلسفة بما هي كذلك، فإن ما سيسترعي انتباهنا في هذه الحال هو **مديح الفلسفة**، لا هجاؤها كما يفترض الجابري وكما يحاول أن يوحي لقارئه. فـ «الفلسفة أشرف الصنائع البشرية بعد النبوة»[157]. و«الفلسفة أولها محبة العلوم، وأوسطها معرفة حقائق الوجود، بحسب الطاقة الانسانية، وآخرها القول والعمل بما يوافق العلم»[158]. و«الغرض الأقصى من الفلسفة هو. التشبه بالإله بحسب طاقة البشر»[159]. وتماماً كما سيقول ابن رشد بعد نحو قرنين من الزمن من أن «الحكمة هي صاحبة الشريعة، والأخت الرضيعة... وهما المصطحبتان بالطبع، المتحابتان بالجوهر والغريزة»[160]، كذلك فإن اخوان الصفاء يؤكدون أن «العلوم الحكمية والشريعة النبوية كلاهما أمران إلهيان يتفقان في الغرض المقصود منها الذي هو الأصل، ويختلفان في الفروع». وكما سيؤكد ابن رشد على دور العلماء، بعد الانبياء، في تأويل الشريعة، باعتبار أن العلماء هم «الذين خصهم الله بالتأويل»[162]، كذلك فإن اخوان الصفاء يؤكدون أن «الحكماء والعلماء ورثة الأنبياء... فإذا مضت الأنبياء لسبلها، خلفهم العلماء والحكماء، وقاموا مقامهم، ونابوا منابهم»[163]. بل كما أن ابن رشد سيجد نفسه مضطراً في مستهل «**فصل المقال**» إلى الدخول في حجاج ضد الفقهاء الذين ينهون عن «القياس العقلي« لينتهي الى الاستنتاج بأن

(١٥٧) المصدر نفسه، المجلد الأول، ص ٤٢٧.

(١٥٨) المصدر نفسه، ص ٤٨.

(١٥٩) المصدر نفسه، المجلد الثالث، ص ٣٠.

(١٦٠) ابن رشد: **فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**، في «**فلسفة ابن رشد**»، طبعة دار الآفاق الجديدة المصورة، بيروت ١٩٧٨، ص ٣٨.

(١٦١) رسائل اخوان الصفاء، المجلد الثالث، ص ٣٠.

(١٦٢) ابن رشد: **فصل المقال**، المصدر الآنف الذكر، ص ٢٦. انظر كذلك تعريفه في «**مناهج الأدلة**» لـ «أهل صناعة البرهان» بأنهم «هم العلماء الذين خصهم الله بعلمه، وقرن شهادتهم في الكتاب العزيز بشهادته وشهادة ملائكته» (المصدر نفسه، ص ٥٧).

(١٦٣) رسائل اخوان الصفاء، المجلد الثالث، ص ٣٤٧.

«النظر في كتب القدماء واجب بالشرع»، وبأن «من نهى عن النظر فيها . . فقد صدّ الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس الى معرفة الله . . . وذلك غاية الجهل والبعد عن الله»[١٦٤]، كذلك يندد إخوان الصفاء بموقف «الفقهاء وأصحاب الحديث» ممن «نهوا عن النظر في . . علم الفلسفة» ليخلصوا الى الاستنتاج بأن «من قد تعلم علم الشريعة، وعرف أحكام الدين . . فإن نظره في علم الفلسفة لا يضره، بل يزيده في علم الدين تحققاً، وفي أمر المعاد استبصاراً»[١٦٥]. والواقع أنه إذا كان ثمة ما يمكن أن يؤخذ على إخوان الصفاء في موقفهم من الفلسفة فليس تسفيهها والتنكر لها، كما يتهمهم بذلك ناقدهم الحديث الجابري، بل غلوهم في التوأمة بينها وبين الشريعة، كما تنبه الى ذلك ناقدهم القديم السجستاني. فقد كان سواء عندهم أن يصير الانسان «ربانياً حكيماً» أو «فيلسوفاً محققاً»[١٦٦]. ولكن ما يبقى جديراً بالاعجاب لديهم هو أن تطرفهم في المطابقة بين الشريعة والفلسفة لم يدفع بهم إلى اتخاذ موقف انغلاقي من تعدد المذاهب الفلسفية، وهذه مزية يتفوقون بها حتى على ابن رشد الذي حدا به حرصه على التوفيق بين «الأختين» والمطابقة بين «الحقين» إلى طرد الفلاسفة «الدهريين»[١٦٧] ـ لمجرد أنهم دهريون ـ خارج دائرة الحكمة. وصحيح أن هوى إخوان الصفاء يبقى إلى جانب فيثاغورس، أبي الفلاسفة «الرباني»، وصحيح أنهم يقسمون الفلاسفة الى «راسخين في العلم» و«ناقصين» تبعاً لقولهم بحدثان العالم أو قدمه، ولكنهم لا يتحرجون من مصارحة من يدعونه الى مذهبهم بانفتاحهم على جميع المذاهب: «اعلم أيها الأخ أنّا لا نعادي علماً من العلوم، ولا

---

(١٦٤) ابن رشد: **فصل المقال**، مصدر آنف الذكر، ص ١٧ ـ ١٨.

(١٦٥) **رسائل اخوان الصفاء**، المجلد الأول، ص ١٥٧. ولئن عقدنا هنا المقارنة بين ابن رشد حصراً وبين إخوان الصفاء فما ذلك إلا لأن ابن رشد هو، في نظر ناقد العقل العربي، أمير العقلانية العربية الإسلامية الذي لا يعلو عليه أمير آخر.

(١٦٦) المصدر نفسه، المجلد الثالث، ص ٣١.

(١٦٧) المصدر نفسه، ص ٥٣٨.

نتعصب على مذهب من المذاهب، ولا نهجر كتاباً من كتب الحكماء والفلاسفة مما وضعوه وألفوه في فنون العلم وما استخرجوه بعقولهم وتفحصهم من لطيف المعاني»(١٦٨). ومن ثم نراهم يدعون المرشح للانتساب إلى أخويّتهم أن يغرف على سعة من بحر العلم «أي علم كان: حكمياً أو شرعياً، رياضياً أو طبيعياً أو إلهياً، فإنها كلها غذاء للنفس وحياة لها في الدنيا والآخرة جميعاً»(١٦٩).

٣ء - إن يكن ظلم كبير لإخوان الصفاء أن يقال إنهم أنكروا **الفلسفة** وتنكروا لها، فظلم أكبر أن يقال إنهم تنصلوا من **المنطق** وناصبوه العداء. ولا بد للمرء أن يكون قد امتنع عن تصفح رسائلهم ولو مجرد تصفح ليصدر بحقهم مثل هذا الحكم السلبي. وبالفعل، إذا كان إخوان الصفاء قد جعلوا الفلسفة «أشرف الصنائع البشرية بعد النبوة»، فقد جعلوا المنطق، بوصفه أداة الفيلسوف، «أشرف الأدوات»: «اعلم بأن المنطق ميزان الفلسفة، وقد قيل إنه أداة الفيلسوف. وذلك أنه لما كانت الفلسفة أشرف الصنائع البشرية بعد النبوة، صار من الواجب أن يكون ميزان الفلسفة أصح الموازين، وأداة الفيلسوف أشرف الأدوات، لأنه قيل في حدّ الفلسفة إنها التشبه بالإله بحسب الطاقة الانسانية»(١٧٠). والواقع أن إخوان الصفاء لم يكتفوا بمثل هذه الإشادة الهائلة بالمنطق من حيث هو أداة بديئة، بل خصصوا لعرضه ولشرح صناعته خمس رسائل بكاملها من رسائلهم الاثنتين والخمسين، وهي على وجه التحديد الرسائل من العاشرة الى الرابعة عشرة. وقد أكدوا في مقدمتهم العامة على الحاجة البديئة إلى المنطق «لتسديد العقل وتثقيفه نحو الحقائق، ورده عن الزلل والغلط» على مثل الحاجة البديئة إلى النحو «لتسديد اللسان وتقويمه نحو الصواب ورده عن اللحن، لأن نسبة

---

(١٦٨) المصدر نفسه، المجلد الرابع، ص ١٦٧.
(١٦٩) المصدر نفسه، المجلد الثالث، ص ٥٣٨.
(١٧٠) المصدر نفسه، المجلد الأول، ص ٤٢٧.

صناعة المنطق الى العقل والمعقولات مثل نسبة صناعة النحو الى اللسان والألفاظ»[١٧١]. وقد شرح إخوان الصفاء في رسائلهم المنطقية الخمس مقولات أرسطو العشر وتقسيمه للقضايا ونظريته في القياس والبرهان. وقد خصصوا رسالتهم الحادية عشرة لشرح «**قاطيغورياس**» أو «**كتاب المقولات**»، والثانية عشرة لشرح «**باريمانياس**» أو «**كتاب العبارة**»، والثالثة عشرة والرابعة عشرة لشرح «**أنولوطيقا الأولى**» و«**أنولوطيقا الثانية**» أي كتاب «**التحليلات**» بجزءيه «**القياس**» و«**البرهان**»، فضلاً عن تخصيصهم تاسعة رسائلهم لشرح «المدخل الى صناعة المنطق الفلسفي»، أي «**إيساغوجي**» فرفوريوس. ولا يتسع المجال هنا بطبيعة الحال لعرض آراء إخوان الصفاء المنطقية، ولكن سنكتفي بأن نلاحظ أن الضجة التي أثارها ناقدهم حول اكتشاف الفارابي لأهمية كتاب «**البرهان**» تفقد كل مبرر لها على ضوء الأسبقية التي يسجلونها لأنفسهم من خلال النص التالي: «وقد عمل أرسطاطاليس ثلاثة كتب أخرى، وجعلها مقدمات لكتاب البرهان... وإنما جعل عنايته أكثرها بكتاب البرهان لأن البرهان ميزان الحكماء يعرفون به الصدق من الكذب في الأقوال، والصواب من الخطأ في الآراء، والحق من الباطل في الاعتقادات، والخير من الشر في الأفعال، كما يعرف جمهور الناس بالموازين والمكاييل والأذرع تقديرَ الأشياء الموزونة والمكيلة والمزروعة إذا اختلفوا في حَزْرها وتخمينها؛ فهكذا العلماء العارفون بصناعة البرهان يعرفون بها حقائق الأشياء إذا اختلف فيها حَزْرُ العقول وتخمين الرأي، كما يعرف الشعراء العروضيون استواء القوافي وانزحافها، إذا اختلف فيه، بصناعة

---

(١٧١) المصدر نفسه، الفهرست، ص ٢٤ ـ ٢٥. وبالمناسبة، إن الجابري سيكيل عظيم الثناء للنصف «العقلاني» من الفارابي ـ المتأخر في الزمن على إخوان الصفاء ببضعة عقود ـ لتصوره بأنه كان سباقاً في كتابه «**إحصاء العلوم**» الى القول: «كل ما يعطيناه علم النحو من القوانين في الألفاظ فإن علم المنطق يعطينا نظائرها في المعقولات» (تكوين العقل العربي، ص ٢٥٨).

العروض الذي هو ميزان الشعر»[١٧٢]. ولكن ما هو محض ظلم - وإن يكن كبيراً - لإخوان الصفاء يأخذ بُعْد الفضيحة عندما يقال لنا إن تنكرهم المزعوم للمنطق يرجع الى اعتقادهم بأنه لا يحتاج إليه من الناس سوى «أولئك الذين ما تزال نفوسهم مغمورة في الأجساد»، بينما تستغني عنه أتم الاستغناء «النفوس الفلكية لأنها قد صفت من درن الشهوات الجسمانية».

فإن تكن الشواهد التي سقناها حتى الآن من رسائل إخوان الصفاء تنم عن موقف بالغ الايجابية من الفلسفة والمنطق، وتشهد بالتالي على أن ناقدهم لم يقرأ رسائلهم بتمامها وإلا ما كان تورط في إصدار مثل ذلك الحكم السلبي على موقفهم من علوم العقل، فإن الشاهد الأخير الذي يربط بين الحاجة الى المنطق وبين درن الأجساد يشهد على أكثر مما هو **عدم قراءة**: فنحن هنا أمام **سوء قراءة** يعزّ أن نقع على مثيله حتى في أطروحات المبتدئين. وما ذلك لأن إخوان الصفاء لم يقرنوا بين الانغمار في الأجساد وبين الحاجة الى المنطق، بل لأن المنطق الذي عنوه هنا شيء لا يمتّ بصلة الى **المنطق بمعناه الفلسفي**، بل هو بكل بساطة **المنطق اللفظي**، أي الكلام وعبارة اللسان.

وبيان الأمر أن إخوان الصفاء قد ساقهم الطابع الموسوعي لرسائلهم الى الخوض في حديث علم الاجتماع البشري. وقد توقفوا، في جملة ما توقفوا عنده من ظاهرات الاجتماع البشري، عند **محطة اللغة**. فاللغة هي أداة البشر للتفاهم، وبدونها يستحيل الاجتماع واقعاً وخطاباً. ومن ثم فقد أفردوا فصلاً خاصاً للحديث عن «حاجة الانسان إلى المنطق»، أي تحديداً

---

(١٧٢) رسائل إخوان الصفاء، المجلد الأول، ص ٢٦٨ - ٢٦٩. قارن مع تهليل الجابري لفتح الفارابي «التاريخي»: «من هنا يجب أن ننظر إلى إبراز الفارابي لأهمية البرهان وتأكيده على أنه الموضوع الأساسي والرئيسي في المنطق. والحق أن إلحاح الفارابي على أن «المقصود الأعظم من صناعة المنطق هو الوقوف على البراهين» يسجل موقفاً جديداً في تاريخ المنطق منذ أرسطو الى عهده، موقفاً يستعيد بقوة وإلحاح ما كان مهملاً أو محرماً من المنطق خلال العهد الهيلنستي: أعني كتاب البرهان» (**تكوين العقل العربي**، ص ٢٤٤).

«النطق اللفظي» من حيث «هو أصوات مسموعة لها هجاء، وهي تظهر من اللسان الذي هو عضو إلجسد، وتمر الى المسامع من الآذان التي هي أعضاء من أجساد أُخَر»[١٧٣]. ونظراً الى النزعة الفيثاغورية والأفلاطونية المحدثة التي يصدر عنها اخوان الصفاء، والتي تحكمها أصلاً وأساساً ثنائية النفس والجسد، فقد فصلوا «النطق اللفظي» عن «النطق الفكري» وتصوروه «أمراً جسمانياً ظاهراً جلياً محسوساً، وُضع بين الناس لكيما يعبر كل إنسان عما في نفسه من المعاني لغيره من الناس السائلين عنه والمخاطبين له»، وذلك على الضد من «النطق الفكري الذي هو أمر روحاني معقول، فهو تصور النفس معانيَ الأشياء في ذاتها، ورؤيتها لرسوم المحسوسات في جوهرها، وتمييزها لها في فكرتها»[١٧٤]. ولو كان الانسان محض نفس لاستغنى بالنطق الفكري عن النطق اللفظي. وبديهي أن إخوان الصفاء الذين يعتقدون، بحكم من نزعتهم الافلاطونية المحدثة دوماً، أن الإنسان «حياته من قبل النفس وموته من قبل الجسد» كانوا يؤثرون لو أنه في مستطاع الانسان أن يتكلم بغير لسان وأن يعبر بغير ألفاظ. ولكن لما كان «اسم الإنسان إنما هو واقع على النفس والجسد جميعاً»[١٧٥]، فقد تصوروا، في قبالة الإنسان البشري العادي الذي لا يستطيع أن يستغني بلغة النفس التي هي الفكر عن لغة الجسد التي هي اللفظ، إنساناً أعلى من ماهية شبه إلهية، قادراً على أن يتحرر من أسر الجسد والطبيعة، وأن يرقى من «بحر الهيولى» الى فلك الكائنات الجوهرية الصافية الشفافة غير المتجسدة، وأن يدخل مع أنداد له و«إخوان» من البشر المتسامين فوق الشرط البشري في حوار فكري وتواصل روحي خالص لا يمر بوساطة اللغة وكدورتها. وبهذا المعنى، وبهذا المعنى وحده، قال إخوان الصفاء بإمكان استغناء «النفوس الفلكية» عن «المنطق»: «واعلم أيها الأخ

---

(١٧٣) رسائل إخوان الصفاء، المجلد الأول، ص ٣٩٢.
(١٧٤) الموضع نفسه.
(١٧٥) الموضع نفسه.

لو أمكن الناس أن يفهم بعضهم من بعض المعاني التي في أفكار نفوسهم من غير عبارة اللسان، لما احتاجوا إلى الأقاويل التي هي أصوات مسموعة، لأن في استماعها واستفهامها كُلْفةً على الناس من تعليم اللغات وتقويم اللسان والإفصاح والبيان. ولكن لما كانت نفس كل واحد من البشر مغمورة في الجسد، مغطاة بظلمات الجسم، حتى لا ترى واحدة منها الأخرى إلا الهياكل الظاهرة التي هي الأجسام الطويلة العريضة العميقة، ولا يدري ما عند كل واحدة منها من العلوم إلا ما عبّر كل إنسان عما في نفسه لغيره من أبناء جنسه، ولا يمكنه ذلك إلا بأدوات وآلات مثل اللسان والشفتين واستنشاق الهواء، وما شاكلها من الشرائط التي يحتاج الانسان إليها في إفهامه غيره من العلوم، واستفهامه منه. فمن أجل هذا احتيج الى المنطق اللفظي وتعليمه، والنظر في شرائطه التي يطول الخطاب فيها. فأما النفوس الصافية غير المتجسدة فهي غير محتاجة الى الكلام والأقاويل في إفهام بعضها بعضاً من العلوم والمعاني التي في الأفكار، وهي النفوس الفلكية، لأنها قد صفت من درن الشهوات الجسمانية، ونجت من بحر الهيولى وأسر الطبيعة، واستغنت عن الكون مع الأجساد المظلمة التي هي أسفل السافلين وعالم الكون والفساد، وارتفعت إلى أعلى أفق العالم العلوي، وسرت في الجواهر النيّرة الشفافة التي هي الكواكب والأفلاك... إذ كانت صافية من الخبث والدغل، وبريئة من الإضمار للشر، فقرنت بالجواهر النيِّرة والأكر الشفافة التي يتراءى الجزء منها في الكل، والكل يتراءى في الجزء، كما تتراءى وجوه المرايا المجلاة بعضها في بعض، وكما تتراءى وجوه الجماعة المتقابلين في عين الواحد منهم، ووجه الواحد في أعين الجميع، فهم غير محتاجين إلى الإخبار عن الإضمار، ولا السؤال عن كتمان الأسرار، لأنهم في الإشراق والأنوار التي هي معدن الأخيار والأبرار»[١٧٦].

إن هذه المناقشة المطوَّلة لموقف الجابري من إخوان الصفاء لا يمكن أن

---

(١٧٦) المصدر نفسه، ص ٤٠٢ ـ ٤٠٣.

تستكمل مع ذلك هدفها ما لم نشر إلى أن الضحية الرئيسية لهجوم الجابري على إخوان الصفاء ليس إخوان الصفاء أنفسهم، بل «تلميذهم» المزعوم ابن سينا. والواقع أن الهجوم على ابن سينا يأخذ طابعاً لا نتردد في وصفه بأنه هذائي. فهذا السفير الكبير لدولة العقل في الإسلام، الذي أوصل المشائية العربية الى ذروتها التي ما عاد من الممكن بعدها إلا السعي إلى تجاوزها، يُطرد من قبل ناقد العقل العربي طرداً بالغ العنف الى غياهب «غابة اللاعقل». وبالفعل، لا يكاد الجابري يصادر على أن تأثير إخوان الصفاء في ابن سينا واضح «إلى الحد الذي لا يدع مجالاً للشك في أن رسائلهم كانت بالفعل أحد المراجع الأساسية التي اعتمد عليها في تكوينه الفلسفي» حتى ينصرف حالاً الى فضح «الفلسفة المشرقية السينوية على حقيقتها» بوصفها «استمراراً» و«إعادة انتاج» لايديولوجيا «سبق لها أن أدت دورها التاريخي ولم يعد فيها غير إطارها المعرفي المتخلف»، «هي الايديولوجيا الاسماعيلية كما نشرتها رسائل إخوان الصفاء»[177].

ولا يتسع المجال هنا للدخول في نقاش للمصادرة التي تجعل من ابن سينا تلميذاً لإخوان الصفاء، ولا للمصادرة التي تجعل من رسائلهم طبعة فلسفية من الايديولوجيا الاسماعيلية، ولكننا سنكتفي، توكيداً منا للطابع الهذائي للحملة على ابن سينا، بإيراد الشواهد التالية:

- «لقد كان ابن سينا، قصد ذلك أم لم يقصد، أكبر مكرس للفكر الغيبي الظلامي في الإسلام»[178].

- «كان ابن سينا... رغم كل ما أضفى على نفسه وما أضفي عليه من أبهة وجلال، المدشن الفعلي لمرحلة الجمود والانحطاط»[179].

(١٧٧) نحن والتراث، ص ٢٢٠.
(١٧٨) المصدر نفسه، ص ٢١١.
(١٧٩) المصدر نفسه، ص ١٤١.

- «ان ابن سينا يبدو من هذه الناحية - وهي أهم من غيرها - لا ذلك الفيلسوف الذي بلغت معه العقلانية الإسلامية أوجها كما يعتقد، بل ذلك الرجل الذي كرس وعمل على تكريس لاعقلانية صميمة في الفكر العربي الإسلامي»[180].

- «لقد كرس ابن سينا بفلسفته المشرقية اتجاهاً روحانياً غنوصياً كان له أبعد الأثر في ردة الفكر العربي الإسلامي وارتداده من عقلانيته المتفتحة.. إلى لاعقلانية ظلامية قاتلة»[181].

- «الفلسفة المشرقية السينوية كانت إذن.. فلسفة قتلت العقل والمنطق في الوعي العربي لقرون طويلة»[182].

- «فلسفة ابن سينا هي فلسفة «التحطيم الذاتي»... فلسفة عقل جعل منتهى طموحه تقديم استقالته»[183].

- «ابن سينا يتبنى الهرمسية بكاملها بتصوفها وعلومها السرية السحرية.. وفلسفته المشرقية تكرس اللامعقول بمختلف ألوانه وأشكاله»[184].

والعجيب في هذا الحكم الأخير، الذي يلقي بكبير فلاسفة الحضارة العربية الإسلامية في جب الهرمسية، أنه سيطلق بقضه وقضيضه على عدو كبير للفلسفة الإسلامية، ولابن سينا على وجه التعيين، هو صاحب «**تهافت الفلاسفة**». وبالفعل، وكما قيل لنا إن «ابن سينا يتبنى الهرمسية بكاملها»،

---

(١٨٠) الموضع نفسه.

(١٨١) المصدر نفسه، ص ٥٦. وانظر أيضاً ص ٢٢٧ حيث يكرر القول بالحرف الواحد: «لقد كرس اتجاهاً روحانياً غنوصياً كان له أبعد الأثر في ردة الفكر العربي الإسلامي وارتداده عن عقلانيته المتفتحة.. الى لاعقلانية ظلامية قاتلة».

(١٨٢) المصدر نفسه، ص ٢٢٦ - ٢٢٧.

(١٨٣) **تكوين العقل العربي**، ص ٢٦٨.

(١٨٤) المصدر نفسه، ص ٢٦٦ - ٢٦٨.

كـذلك سيقـال لنا إن الغـزالي قد «تبنى الفلسفـة الدينيـة الهرمسيـة بجميـع أطروحاتها الأساسية»(١٨٥). وكما قيل لنا إن فلسفة ابن سينا هي «فلسفة عقل جعـل منتهى طموحـه تقديم استقـالته»، كـذلك سيقـال لنـا: «لقـد انتصر «العقل المستقيل» في الغزالي على كل نبضات عقله»(١٨٦). بل أكثر من ذلك، فإن ابن سينا نفسه سيكف عن أن يكون عدواً للغزالي ليصير كبير «أساتذته» من «مكرسي العقل المستقيل»(١٨٧). وسيقال لنا بكل يقـين وطمأنينـة: «إذا لم يكن الغـزالي قد اطلع عـلى المصادر الهـرمسية المبـاشرة فلا شـك أنه استقى أطروحات «العقل المستقيل» من ابن سينا والباطنية وفلاسفتها»(١٨٨). وكما أن ابن سينا لم يشفع له كونه مؤلف أكبر موسوعة فلسفية أرسطية في الإسـلام، ونعني كتابه «**الشفاء**» الذي يقر الجابري نفسه بـ «عظمته»، كذلك لن يشفع للغـزالي كونـه أول من أدخل **المنـطق الأرسطي** إلى علم الكـلام السني. آية ذلك أن الغزالي لم يضْفِ «المشروعية السنية» على المنطق وحـده، بل كـذلك على التصوف. وبما أنه «ليس ثمة شك في اشتراك العرفان الشيعي والعرفـان الصوفي في أصل واحد هو الهرمسية»(١٨٩)، فإن الجريمة التي سيقترفهـا الغزالي «بتكريسه للهرمسية [اقرأ التصوف] في دائرة «البيان» ذاتهـا»(١٩٠) لن تغفر لـه أبداً: فهو بقلبه لاتجاه التحالفات وبـإدخالـه شيطان «العـرفان» الى معسكـر «البيـان» قد أسس «أزمـة العقل العـربي، أزمته التـاريخية»(١٩١)، وهي أزمـة مفتـوحة الى اليـوم: «هل نحتـاج بعد هـذا الى القول بـأن انتصـار «العقـل المستقيل» في الغزالي قد خلف جرحاً عميقاً في العقـل العربي مـا زال نزيفـه

---

(١٨٥) المصدر نفسه، ص ٢٨٦.
(١٨٦) المصدر نفسه، ص ٢٨٩.
(١٨٧) المصدر نفسه، ص ٣٥٠.
(١٨٨) المصدر نفسه، ص ٢٨٦.
(١٨٩) المصدر نفسه، ص ٢٧٥.
(١٩٠) المصدر نفسه، ص ٢٦٨.
(١٩١) الموضع نفسه.

يتدفق، وبشكل ملموس، من كثير من «العقول» العربية إلى الآن؟»[192]

وبحجة أن التصوف جزء من العرفان، وبحجة أن «المنبع الذي كانت جميع التيارات العرفانية في الإسلام تغرف منه هو. الهرمسية بالدرجة الأولى»[193]، فإن عملية «سلخ جلد» حقيقية ستنظم لجميع متصوفة الإسلام، سواء منهم أصحاب الحلول أو أصحاب التجلي، أصحاب وحدة الوجود أو أصحاب وحدة الشهود، أصحاب الاتحاد أو أصحاب الفناء. وسيجري التركيز بوجه خاص على التصوف النظري، سواء أكان سنياً أم شيعياً، لأنه في «الجانب النظري» على وجه التعيين يتجلى مدى ارتباط التصوف الإسلامي بالتصوف الهرمسي و«مدى تنوع أشكال حضور الهرمسية في الفكر العربي ومدى تغلغلها في مختلف قطاعاته»[194]. وفي هذه العملية الواسعة النطاق لمطاردة سَحَرة الإسلام الذين هم المتصوفة سيكون ممثلو التصوف السني هم المطلوبة جلودهم أكثر من غيرهم لأنهم هم الذين تصدوا لمهمة «تحقيق المصالحة بين البيان والعرفان». وعلى رأس هؤلاء يقف، بطبيعة الحال، الحارث بن أسد المحاسبي (ت ٢٤٣ هـ) لا لأنه استاذ الغزالي فحسب، بل لأنه كان أول من برر، من موقع «التمسك بالمعقول الديني العربي كما يقرره الكتاب والسنة»، مسعى الانتقال «من البيان كما كان يمارسه ويقننه الفقهاء والمتكلمون الى العرفان كما كان يمارسه المتصوفة»[195]. ومع أن المحاسبي يحتل موقعاً مميزاً في التاريخ الفكري للإسلام باعتباره أول من وضع من «أهل السنة والجماعة» كتاباً في «**مائية العقل**» محققاً بذلك، في أرجح الظن، سبقاً على الكندي نفسه ورسالته «**في العقل**»، فإن الجابري سيسجل عليه، على العكس، وبقدر كبير من الظلم،

---

(١٩٢) المصدر نفسه، ص ٢٩٠.

(١٩٣) **بنية العقل العربي**، ص ٢٨٢.

(١٩٤) **تكوين العقل العربي**، ص ٢١٢ ـ ٢١٣.

(١٩٥) المصدر نفسه، ص ٢٧٦.

أنه كان أول من حاول «أن يعطي لـ «العقل» معنى عرفانياً بالاعتماد على الكتاب والسنة»[196]. والدليل الوحيد الذي يسوقه الجابري على هذا «المعنى العرفاني» المزعوم تعريف المحاسبي للعقل بأنه «غريزة» وضعها الله في الإنسان ليعقل عنه. والحال أن ما يغيب عن الجابري أو ما يغيِّبه الجابري هو أن ذلك التعريف هو تعريف أحمد بن حنبل تحديداً، وأهل السنة والجماعة إجمالاً على أساسه أرادوا تمييز «العقل الإسلامي» عن «العقل الكوني» اليوناني أو «العقل الفعال» و«العقل الجوهر» الذي قال به الفلاسفة[197].

وبعد المحاسبي يأتي دور الكلاباذي (ت ٣٨٠ هـ)، «الفقيه الحنفي» وصاحب «أقدم وأهم» محاولة «للمصالحة بين البيان والعرفان الصوفي»، والذي يمثل كتابه «**التعرف لمذهب أهل التصوف**» «فتوى فقهية ذكية لإدخال التصوف في دائرة «الحلال»، بل في دائرة «المستحب» من وجهة نظر أكثر أهل السنة تشدداً»[198].

ويليهما كل من أبي طالب المكي (ت ٣٨٦ هـ)، مؤلف «**قوت القلوب**»، وأبي نصر السراج الطوسي (ت ٣٧٨ هـ)، مؤلف «**اللمع**» الذي «كان معاصراً للكلاباذي وعمل مثله على التماس المشروعية «السنية» للتصوف»[199]. ثم يلي الاثنين أبو عبد الرحمن السلمي (ت ٤١٢ هـ) صاحب كتاب «**طبقات الصوفية**» وكتاب «**تاريخ أهل الصفة**»، والذي

(١٩٦) المصدر نفسه، ص ٢٧٧.

(١٩٧) انظر، على سبيل المثال، في بيان الاختلاف بين أهل السنة والجماعة وبين الفلاسفة في تحديد معنى العقل، أغريزة هو أم جوهر، في دراسة د. رضوان السيد عن «العقل والدولة في الإسلام» المنشورة في كتابه «**الأمة والجماعة والسلطة**» مصدر آنف الذكر. وانظر كذلك تقديم د. حسين القوتلي لكتابي «**مائية العقل**» و«**فهم القرآن**»، للمحاسبي، دار الكندي، الطبعة الثالثة، بيروت ١٩٨٢.

(١٩٨) **تكوين العقل العربي**، ص ٢٧٨ ـ ٢٧٩.

(١٩٩) المصدر نفسه، ص ٢٧٩.

«كان أستاذاً لعدد كبير من رجالات التصوف في القرن الخامس الهجري، ومن أبرز تلامذته أبو سعيد بن أبي الخير (٣٥٧ ـ ٤٤٠ هـ) الصوفي الفارسي الشهير الذي نال «الخرقة الأولى» على يديه، وأبو القاسم القشيري (٣٧٦ ـ ٤٦٥ هـ) الذي ألف سنة ٤٣٧ هـ رسالته الشهيرة والمعروفة باسمه والتي «رسَّم» فيها محاولة الكلاباذي والسراج، فأصبحت بذلك المشروعية السنية للعرفان الصوفي قضية منتهية»[٢٠٠]. [يتعين علينا أن نفتح قوسين لنشير إلى أن الجابري يرتكب هنا خطأً شنيعاً، إذ إن من أسهم في تأمين «المشروعية السنية» للتصوف ليس «الصوفي الفارسي الشهير» أبا سعيد بن أبي الخير الذي كان صديقاً ومراسلاً لابن سينا، وإليه وجّه هذا الأخير رسالته المشهورة في «معنى الزيارة»، بل هو «أبو سعيد» آخر، هو المعروف باسم شيخ الشيوخ أبي سعيد (أو أبي سعد) الصوفي النيسابوري الذي يقول ابن الأثير في «**الكامل في التاريخ**» إن وفاته كانت في ربيع الآخر من سنة ٤٨٠ هـ، والذي يقول الطرطوشي في «**سراج الملوك**» إنه هو من «خطّ المدرسة النظامية وبناها أحسن بنيان» لحساب نظام الملك. ومن غير الممكن أن يكون «أبو سعيد بن أبي الخير المشار إليه آنفاً» كما يضيف الجابري القول، هو من «قاد حركة صوفية واسعة النطاق في إقليم خراسان، وخصوصاً على عهد السلاجقة الذين فسحوا المجال للمتصوفة ليعملوا كحزب منظم مهمته «تأطير الجماهير» روحياً، وبالتالي سياسياً»، وذلك لأنه، على تعاليه عن صراعات عصره المذهبية، قد توفي سنة ٤٤٠ هـ، بينما لم يأت السلاجقة أنفسهم إلى الحكم إلا سنة ٤٤٧ هـ. وما دام الجابري يحيل في شاهده القارىء الى «**سراج الملوك**» للطرطوشي، فلنذكر أن الطرطوشي لا يأتي أبداً بذكر لأبي سعيد بن أبي الخير، بل يتحدث فقط عن «أبي سعيد الصوفي» الذي بنى بالأموال التي جناها من بناء النظامية «الرباطات للصوفية واشترى الضياع والخانات والبساتين والدور، ووقفت

(٢٠٠) المصدر نفسه، ص ٢٨٠.

جميع ذلك على الصوفية، فالصوفية إلى يومنا هذا في رباط أبي سعد الصوفي وفي أوقافه يتقلبون»[201]].

وإذا كان هذا هو حكم «المعتدلين» السنيين من المتصوفة، فماذا سيكون حكم غلاتهم من الإشراقيين والباطنية وأصحاب الحلول؟ فالجنيد (ت ٢٩٧ هـ)، الذي يدرجه الجابري في عداد القائلين بـ «وحدة الشهود» - وهم أقل تطرفاً من القائلين بـ «وحدة الوجود» - قد تبنى «في التوحيد والنفس وطبيعتها ومصدرها ومصيرها آراء هرمسية تماماً»، وهذا «على الرغم من أنه حرص بنفسه على الفصل بين تصوفه السني وتصوف الآخرين «الملاحدة» «الزنادقة»[202]. وأما الحلاج (ت ٣٠٩ هـ)، زعيم أصحاب الحلول، فيمثل من «التصوف الهرمسي» الصنف الذي يطلق عليه اسم «التصوف بالانكفاء على الذات». وهو يصرح بـ «استقالة العقل» ويؤكدها، و«يرى أن الرياضة والمجاهدات الصوفية تكشف للانسان عن الصورة الإلهية فيه طبقا للقول المأثور: «خلق الله آدم على صورته»، وهي عبارة هرمسية سبق أن تعرفنا عليها في الفصل السابق»[203]. وبعد الجنيد والحلاج «سيتوغل المتصوفة بعيداً في أعماق الهرمسية وعقيدتها «الباطنية» ليربطوا نظرياتهم الصوفية بالعلوم السرية الهرمسية من كيمياء وطلسمات وعلم أسرار

---

(٢٠١) الطرطوشي: سراج الملوك، مصدر آنف الذكر، ص ٣٨١.

(٢٠٢) **تكوين العقل العربي**، ص ٢٠٧.

(٢٠٣) المصدر نفسه، ص ٢٠٨. وبالفعل، كان الجابري في الصفحة ٢٠٠ من كتابه قد قال: «معلوم أن الفلسفة الدينية الهرمسية تقول بأن «الله خلق الانسان على صورته، أي على صورة الله نفسه». والعجيب، الذي لا يحتاج إلى تعليق، أن الجابري يصر على «هرمسة» هذا «القول المأثور»، بل على اعتباره معياراً «لتهرمس» القائلين به، على الرغم من أنه، في الأساس، عبارة توراتية، وعلى الرغم من التبني التام للفلسفة الدينية المسيحية له، وعلى الرغم أخيراً - وهذا هو الأهم - من أن هذا القول بصيغتيه: «خلق الله آدم على صورته» و«خلق الله الانسان على صورته» هو حديث شريف مروي بلسان النبي. وقد استشهد به ابن رشد نفسه في كتابه «**منهاج الأدلة**» مرتين، فلمَ لا «نهرمسه»؟

الحـــروف»[٢٠٤]. ولن يـتردد الجـابـري في القــول: «**لقـد تعمق التصـــوف «الإسلامي» في بحر الهرمسية فـأمسى هرمسيـاً تماماً**»[٢٠٥]. وفي طليعة هؤلاء الغارقين السهروردي وابن عربي اللذان بلغت معهما «العرفـانية في الإسـلام قمة أوجها»[٢٠٦]. ويزيد في فداحة جـرم هذين «البـاطنيين الإشراقيـين» أنهما هما اللذان طورا المشروع السينوي «الهرمسي» إلى نهاياته القصوى، لأنه «إذا كانت بعض مظاهر الخطاب السينوي تخفي العمق الهرمسي الغنـوصي الذي يؤسسه، فإن التيارات العرفانية الباطنية والاشراقية التي غرفت من مؤلفـات الشيـخ الرئيس كعـرفانيـة ابن عربي وإشراقيـة السهروردي ستكـون التعبـير المطابق، الحقيقي والتاريخي، عن هذا الطابع اللاعقلاني في السينويـة»[٢٠٧]. ويـزيد أيضـاً في فداحـة جرم هـذين المقاولـين للمشروع السينوي أنهما همـا اللذان نقلا، بالتكاتف والتضامن مع الغزالي، جرثومة اللاعقـلانية الى حصن العقلانية الحصين الذي هو المغرب. فعلى هذا النحو «انتصر العقل المستقيل في المشرق والمغرب، وأصبحت «الكلمة ـ المعرفة» لأتباع وتلامـذة ابن عربي والسهروردي وتصوفهما الاشراقي الموغل في أعماق الهـرمسية، بينـما أصبحت «الكلمة ـ السلطة» لمشايـخ الطرق الصـوفية التي كـانت تشكل في كـل بقعة من العالم العربي والإسلامي دولة داخل دولة: دولة «العقل المستقيل» داخل دولة، بل دول عصر الانحطاط، عصر القرون الوسطى الإسلامية»[٢٠٨].

هكذا يكون مشروع «نقد العقل العـربي» قد جـاء يكرر في مختتم القـرن العشرين المشروع الذي كان قد حاولـه الإمام البغـدادي في القرن الخـامس

---

(٢٠٤) تكوين العقل العربي، ص ٢١٠.

(٢٠٥) المصدر نفسه، ص ٢١١. والتسويد من الجابري. وسنـلاحظ أيضاً أن الجـابري وضـع النعت «الإسـلامي» تشكيكاً منه في أصالـة التصوف في الإسـلام، ودمغاً لـه، ضمنياً، بدمغة الاستيراد الأجنبي.

(٢٠٦) بنية العقل العربي، ص ٢٨٢.

(٢٠٧) المصدر نفسه، ص ٤٩٦.

(٢٠٨) تكوين العقل العربي، ٣٢٥.

الهجري لكتابة «**الفرق بين الفرق**» وبيان «الفرقة الناجية» من سائر «الفرق الضالة». وبالفعل، ومن خلال مفهوم فضفاض غير مدقق علمياً ولا تاريخياً هو مفهوم الهرمسية، أو «الشورباء الهرمسية» كما نؤثر أن نقول بالنظر إلى الكثرة السديمية من العناصر الداخلة في تركيبه بصفة مرادفات من غنوصية ومانوية وصابئية وعرفانية وباطنية وإشراقية وفيثاغورية وأفلاطونية وأفلاطونية محدثة، استطاع الجابري عملياً «تكفير» و«تبديع» كثرة من فرق الكلام ومعظم فرق الفلسفة وجميع فرق التصوف بلا استثناء في الإسلام. والتماهي مع دور البغدادي لا يقف عند هذا الحد. فتماماً كما تصدى صاحب مشروع «الفرق بين الفرق» في ختام كتابه لـ «بيان أوصاف الفرقة الناجية وتحقيق النجاة لها وبيان محاسنها»[٢٠٩]، كذلك يتصدى صاحب مشروع «نقد العقل العربي» في الصفحات الأخيرة من كتابه لتحديد هوية الفرقة الوحيدة التي كتبت لها النجاة من الغرق في بحر الهرمسية، ألا هي - ويا للمصادفة! - الفرقة المغربية/ الأندلسية. يقول الجابري: «باستثناء التجربة الأندلسية التي كانت مؤهلة حقاً لطرق آفاق جديدة بسبب ما حققته من «قطيعة» مع علم الكلام وإشكالياته، ومع الفلسفة السينوية وميولاتها الاشراقية، وأيضاً مع المذاهب الفقهية وقياساتها[٢١٠]، باستثناء هذه التجربة التي سرعان ما اختنقت فلم يتردد لها أي صدى داخل الثقافة العربية، فإن الزمن الثقافي العربي... قد ظل هو هو منذ عصر التدوين، يجتر نفسه ويتموج في ذات اللحظة حتى انتهى به الأمر الى الركود.. الى الجمود على التقليد في كافة الميادين»[٢١١]. وهذا «الاستثناء» ليس كما قد يخطر للبال محض جرة قلم، بل

---

(٢٠٩) عبد القادر بن طاهر البغدادي: **الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم**، طبعة دار الآفاق الجديدة [منسوب تحقيقها الى «لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة»، ومصوَّرة في الواقع عن طبعة مطبعة المعارف بمصر، ١٣٢٨ هـ/ ١٩١٠ م، تحقيق محمد بدر]، بيروت ١٩٨٧، ص ٢٩٩.

(٢١٠) إشارة الى ظاهرية ابن حزم الذي رفض القياس والاجتهاد وقال بالنص المطلق.

(٢١١) **تكوين العقل العربي**، ص ٣٣٤.

هو أسّ بنيوي يحدد كل الوجهة الغائية لمشروع «نقد العقل العربي». وهو استثناءُ انفصالٍ، لا استثناء اتصال. استثناء لا يشذ عن القاعدة، بل يلغيها، يقطع معها، ليبدأ من نقطة الصفر بداية جديدة مطلق الجدة: «إن الأمر يتعلق فعلاً بلحظة جديدة تماماً في تاريخ الفكر العربي»، «لحظة تميزت بنقد الأساس الابستمولوجي الذي قام عليه الحقل المعرفي البياني منذ عصر التدوين» وقادها «تيار التجديد في الأندلس والمغرب» على أساس «منطلقات منهجية وتصورية أخرى» ووفق «نظرة كانت جديدة تماماً ليس على الفكر البياني وحده، بل على الفكر الانساني بإطلاق»[٢١٢].

وإن تكن الفلسفة هي أعلى أشكال التعبير عن العقل، فلا غرو أن تتخذ تلك البداية الجديدة شكل ثورة فلسفية دشنها ابن باجة وأنجزها ابن رشد. ولكن كما في كل بداية جديدة كان على الفلسفة العربية الإسلامية، في إعادة تأسيسها لنفسها، أن تسلك أولاً طريق الهجرة. فما دامت الفلسفة ـ وقد أوصلها ابن سينا إلى قمة «اللاعقلانية» أو زجّ بها بالأحرى في قاع «الظلامية» ـ قد «فشلت في تحقيق حلمها في المشرق»، فقد بات «عليها الآن أن تبدأ من الصفر في المغرب»[٢١٣]. وبعبارة أخرى، ما كان للفلسفة أن «تواصل نضالها من أجل القضية نفسها، قضية العقل والعقلانية» إلا «بعد أن تعيد طرحها من جديد، بمنهج جديد وفي آفاق جديدة». وما كان لها أن تفعل ذلك إلا إذا ولّت وجهها «شطر المغرب العربي. . وقطعت مع إشكالية المشارقة لتتبنى إشكالية المغاربة (**في المغرب الأقصى والأندلس** خاصة)»[٢١٤]. وإنما في «المغرب والأندلس» تحديداً «بدأت الفلسفة العربية تستعيد وعيها بذاتها»، رافضة «الطريق الذي سلكه بها فلاسفة المشرق»، وبادئة «بداية جديدة فعلاً»، بداية قابلة لأن تُرفع مع ابن باجة الذي أعرض عن

---

(٢١٢) بنية العقل العربي، ص ٥٦٥.

(٢١٣) نحن والتراث، ص ٥٨.

(٢١٤) المصدر نفسه، ص ٥٧. والتسويد من الجابري.

«الفلسفة المشرقية السينوية» الى «مستوى القطيعة الابستمولوجية»، وقابلة لأن تُطور مع ابن رشد الى قطيعة تاريخية حقيقية مع «الروح السينوية المشرقية الغنوصية الظلامية»[٢١٥].

وإذا كان الضد بالضد يعرف، فإن الضدية التي يقيمها الجابري بين «المدرسة الفلسفية المشرقية» و«المدرسة الفلسفية المغربية» ذات طابع مانوي، إذ إنها أدخل في باب التقييم منها في باب التعريف، والطباقية التي تنطق بها هي طباقية تبخيس وتثمين وتتوزع الى أربع ثنائيات:

١ء ـ المدرسة المشرقية «**إشراقية**» بينما المدرسة المغربية «**برهانية**».

٢ء ـ المدرسة المشرقية «**غيبية**»، بينما المدرسة المغربية «**علمية**»: «إن الفلسفة العربية الإسلامية في المشرق كانت لاهوتية الابستمي والاتجاه، بسبب استغراقها في إشكالية التوفيق بين الدين والفلسفة، وإن الفلسفة العربية في المغرب والأندلس كانت. . علمية الابستمي، علمانية الاتجاه، بفعل تحررها من تلك الاشكالية»[٢١٧].

٣ء ـ المدرسة المشرقية «**دينية**»، بينما المدرسة المغربية «**علمانية**»: «إن ظهور هذه الفلسفة [العلمية البرهانية] في الأندلس قد جاء في سياق يختلف تماماً عن السّياق الذي ظهرت فيه الفلسفة في المشرق، سواء منها فلسفة

---

(٢١٥) المصدر نفسه، ص ١٢ و٧٥.

(٢١٦) المصدر نفسه، ص ٢٤٣.

(٢١٧) المصدر نفسه، ص ١٢. ونحن هنا لن ندخل في مناقشة لمضمون الشواهد. ولكن يبدو لنا أن الوضعية الى حد ما معكوسة. فبدون أن نزعم أن الفلسفة في المشرق كانت متحررة من اشكالية التوفيق بين الدين والفلسفة، فإننا نعتقد أن الفلسفة في المغرب كانت، على كل حال، أكثر غرقاً في هذه الإشكالية من أختها الفلسفة المشرقية، وذلك بدءاً من ابن طفيل الذي يقدم بطله حي بن يقظان نموذجاً مكتملاً لإمكانية لقاء العقل والنقل ولضرورة هذا اللقاء، وانتهاء بابن رشد الذي كتب على وجه التحديد، انطلاقاً من فرضيته بأن «الحق لا يضاد الحق»، كتابه «الكلامي»: «**فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**».

الاسماعيلية أو فلسفة الكندي والفارابي وابن سينا[٢١٨]. إننا نعلم أن الفلسفة في المشرق قد نشأت وتنفست في مجال وسياق ديني خاص، نعني بذلك السياق الذي هيمن عليه علم الكلام بإشكاليته الرئيسية: التوفيق بين النقل والعقل، وبمهمته الأساسية: الدفاع عن العقائد الإيمانية بالحجج العقلية... [أما] الفلسفة في الأندلس.. **فقد نشأت بعيداً عن إشكالية التوفيق بين الدين والفلسفة، الاشكالية المركزية في الفكر النظري بالمشرق كلاماً وفلسفة**. إن الأمر يتعلق إذن ببداية جديدة، بل بانطلاقة جديدة تختلف نوعياً عن الانطلاقة التي عرفتها الفلسفة في المشرق. نقول «تختلف نوعياً» ونحن نعني ما نقول. ذلك لأنه إذا كانت الفلسفة في المشرق قد تأسست على علم الكلام.. فإن الفلسفة في الأندلس، فلسفة ابن باجة وابن طفيل وابن رشد، قد تأسست على العلم، على الرياضيات والمنطق، مما سيجعل منها فلسفة علمية علمانية»[٢١٩].

---

(٢١٨) سنلاحظ هنا أن التمايز الكبير الذي كان الجابري قد أقامه بين الكندي «العقلاني» وابن سينا «اللاعقلاني» قد امحى ليلتقي الاثنان، مع شطرَيْ الفارابي اللذين عادا على هذا النحو الى الالتئام، في غابة الفلسفة المشرقية التي لا يعود ثمة من مجال، بحكم سديميتها اللاهوتية، للتمييز بين أشجارها.

(٢١٩) المصدر نفسه، ص ٢٤٩ ـ ٢٥٠. وسنلاحظ هنا أن «العلمانية» كانت في حينه موضع تثمين عالٍ من قبل مؤلف «**نحن والتراث**». وبالفعل، فقد أكد مراراً في دراسته عن «ظهور الفلسفة في المغرب والأندلس» على «الاتجاه العلماني» لهذه الفلسفة، ولا سيما منها فلسفة ابن باجة التي تميزت بـ «تحررها التام من إشكالية التوفيق بين الدين والفلسفة». ومع أنه أبدى حرصاً على عدم التضخيم من «حجم مضمون هذه الكلمة (كلمة «علمانية») حتى لا نلبسها لباسها المعاصر» فإنه قد أضاف القول: «إن هذا يجب أن لا يمنعنا من إبراز أهمية هذا الاتجاه «العلماني» في خطاب ابن باجة، بل في خطاب المدرسة الفلسفية في المغرب والاندلس. **ذلك أن فلسفة «علمانية» بهذا المعنى في «القرون الوسطى» تخرج عن دائرة «فلسفة القرون الوسطى» وتتجاوزها، سواء منها الفلسفة العربية الإسلامية أو الفلسفة المسيحية**» (ص ٢٧٤). ذلك كان موقف الجابري من «العلمانية» يوم أصدر في عام ١٩٨٠ الطبعة الأولى من كتابه «**نحن والتراث**».قارن مع موقفه بعد عقد واحد بالضبط حينما طالب على صفحات «**اليوم السابع**» عام ١٩٩٠ بسحب كلمة «العلمانية» من قاموس الفكر العربي.

٤ـ المدرسة المشرقية، بحكم لاهوتيتها، **ماضوية**، بينما المدرسة المغربية، بحكم علمانيتها، **مستقبلية**: «إذن لقد كانت الفلسفة في المشرق **متجهة الى الوراء**. لقد استعملت العقل لإضفاء نوع من المعقولية على ما هو «لا عقلي»، على نزعتها التصوفية. ومن هنا اكتست طابع «الفلسفة الدينية». أما الفلسفة المغربية ـ الأندلسية، وفي المقام الأول فلسفة ابن رشد، «فلقد كانت فلسفة **مستقبلية** على الرغم من ارتباطها بأرسطو». فـ «الفكر الرشدي كان أقرب الى فكر عصر النهضة في أوروبا منه إلى فكر ابن سينا»، و«نظرية ابن رشد في العلاقة بين الدين والفلسفة قد تكون أثرت بكيفية أو بأخرى في رواد العلمانية في أوروبا»(٢٢٠).

وهذه النقطة الأخيرة تحتاج الى وقفة. فالجابري يغلو في المعارضة بين «ماضوية» ابن سينا المشرقي و«مستقبلية» ابن رشد المغربي الى درجة يرفع معها هذه المعارضة الى مستوى «المفتاح التاريخي» الذي يمكن به ـ وبه وحده ـ تفسير سر تأخر الشرق وتقدم الغرب: «لقد ميزنا بين لحظتين.. اللحظة الأولى هي **لحظة حلم الفارابي كما عاشه ابن سينا. واللحظة الثانية هي لحظة حلم ابن باجة كما طوره ابن رشد**.. وما تبقى من تراثنا لا يمكن أن يكون منتمياً الى اللحظة الأولى لأن اللحظة الثانية ألغتها تاريخياً. والتاريخ يؤكد ذلك، **فكل من عاش أو يعيش لحظة ابن سينا بعد ابن رشد إنما قضى أو يقضي حياته (الفكرية) خارج التاريخ**. وبالفعل قضينا نحن العرب حياتنا بعد ابن رشد خارج التاريخ (= في جمود وانحطاط) لأننا تمسكنا بلحظة ابن سينا بعد أن «أدخلها» الغزالي في الإسلام، وعاش الأوروبيون التاريخ الذي خرجنا منه لأنهم أخذوا منا ابن رشد فعاشوا لحظته وما زالوا يفعلون»(٢٢١).

---

(٢٢٠) المصدر نفسه، ص ٣٥٨ ـ ٣٥٩.

(٢٢١) المصدر نفسه، ص ٧٠ ـ ٧١. وهنا أيضاً نجد أنفسنا مضطرين الى أن نلاحظ ان ابن رشد الذي أخذت به أوروبا هو ابن رشد اللاتيني، وهذا لا تتطابق قسماته كثيراً مع ابن=

وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن «لحظة ابن رشد» قابلة للتمديد الى ما قبلها لتشمل، بالإضافة إلى ابن طفيل وابن باجة، فقيهاً مثل ابن حزم الذي عاش ومات قبل ابن رشد بقرن ونصف قرن من الزمن، وقابلة للتمديد الى ما بعدها لتشمل مؤرخاً مثل ابن خلدون وفقيهاً مثل الشاطبي اللذين عاشا وماتا بعد ابن رشد بأكثر من قرنين من الزمن، فإن لحظة ابن رشد تكف عن أن تكون لحظة فردية لتؤلف مشروعاً جماعياً يطلق عليه الجابري اسم «المشروع الثقافي الأندلسي ـ المغربي». وهذا المشروع يتطابق زمانياً وايديولوجياً مع «الثورة الثقافية التي دشنها ابن تومرت وواصلها خلفاؤه [الموحدون] من بعده»، وهي ثورة ما كانت ترمي إلى إرساء «ايديولوجيا عقلانية الطابع» فحسب، ولا إلى «قراءة جديدة للنصوص الدينية تقطع مع المذاهب القائمة التي ابتعدت بفروعها المتسلسلة عن الأصول الأولى، وتفتح المجال لقيام حركة عقلانية نقدية جديدة» فحسب، بل كانت ترمي أيضاً وأساساً ـ من خلال شعارها: «نبذ التقليد والعودة الى الأصول» ـ الى «الكف عن تقليد المشارقة» وإلى «تأسيس ثقافة أصيلة مستقلة عن ثقافة أهل المشرق»[٢٢٢]. وهكذا، وبعد أن كان التركيز، كل التركيز، حتى الآن، على «حقيقة أساسية، حقيقة استقلال المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس استقلالاً تاماً عن زميلتها في المشرق»، فإن ما سيجري التوكيد عليه، بعد ربط هذه المدرسة الفلسفية ذات الاتجاه «العقلاني النقدي الواقعي» بـ «الثورة الثقافية» الموحدية، هو الاستقلال التام لكل ثقافة المغرب، وتصور هذا الاستقلال وتصويره على أنه «حرب انفصال» ثقافية خاضها فلاسفة المغرب وفقهاؤه ونحاته ومؤرخوه «في اتجاه واحد»، اتجاه رد بضاعة المشرق الى المشرق: في الفقه مع ابن حزم الظاهري، وفي النحو مع

= رشد العربي ـ الإسلامي المغربي ـ الاندلسي. أضف الى ذلك أنه مهما يكن دور ابن رشد في تكوين أوروبا عظيماً، فإن أوروبا ما بنت نهضتها وحداثتها إلا بالقطيعة معه ومع «المعلم الأول» نفسه، أي أرسطو كما تأوّله العصر الوسيط.

(٢٢٢) المصدر نفسه، ص ٥٧ و٣٣٧ و٣٦١.

ابن مضاء القرطبي، وفي التوحيد (= الكلام) مع ابن تومرت، وفي الفلسفة مع ابن رشد[٢٢٣].

وإنما استمراراً لهذه الحرب، وتعميماً لها من ماضي الثقافة العربية الإسلامية الى مستقبلها، يصمم الجابري في نهاية مشروعه لنقد العقل العربي استراتيجية «نهضوية» تتمحور هي الأخرى حول الصراع المغربي - المشرقي المفترض، وترهن تحديث العقل العربي لا بخوض «معركة حاسمة» وإنجاز «قطيعة تامة ونهائية مع الروح السينوية المشرقية»[٢٢٤] فحسب، بل بانضواء «المشرق» نفسه - بعد رد بضاعته إليه - تحت لواء «المغرب»: «إن ما ننشده اليوم من تحديث للعقل العربي وتجديد للفكر الإسلامي يتوقف ليس

---

(٢٢٣) المصدر نفسه، ص ٣٦٦ و٦١ - ٦٢. وبالمناسبة، يعترف الجابري في موضع آخر بأن فكرة «الثورة على المشرق» إنما اقتبسها عن شوقي ضيف الذي كان قد قال في تقديمه لكتاب «الرد على النحاة» أن مؤلفه ابن مضاء القرطبي أراد «أن يرد به نحو المشرق الى المشرق» تماشياً مع خطة الخليفة الموحدي يعقوب الذي أمر «بإحراق كتب المذاهب الأربعة، يريد بذلك أن يرد فقه المشرق الى المشرق». ولكن ما كان عند شوقي ضيف مجرد خاطرة عابرة أو صورة مجازية أملاها سياق النص يتحول عند الجابري الى مفهوم مؤسِّس تأسيساً نظرياً كاملاً، ومؤسِّس بدوره لاستراتيجية ثقافية شاملة تقوم على «القطيعة». وعلى هذا النحو يضيف الجابري «تتميماً لصورة» شوقي ضيف؛ «وبالمثل ألف ابن رشد كتابه «تهافت التهافت» يريد به أن يرد فلسفة المشرق الى المشرق، وكتابه «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة» يريد به أن يرد «كلام» المشرق الى المشرق» (المصدر نفسه، ص ٣٧٠). والواقع أن شوقي ضيف والجابري يقترفان كلاهما خطأً مزدوجاً: فليس صحيحاً أولاً أن الخليفة الموحدي أبا يوسف يعقوب أمر بإحراق «كتب المذاهب الأربعة»، وإنما الصحيح أنه أمر بإحراق كتب الفروع في الفقه دون كتب الأصول تمشّياً مع العقيدة التومرتية الداعية إلى «العودة إلى الأصول» أي إلى النصوص وظاهر النصوص (وإلى هذه الظاهرية ترتد في الواقع «الثورة الثقافية» الموحدية المزعومة)؛ وليس صحيحاً ثانياً أن الخليفة الموحدي يعقوب أراد أن «يرد فقه المشرق إلى المشرق» لأن من جملة كتب الفروع التي أمر بإحراقها «مدونة» سحنون و«واضحة» ابن حبيب و«نوادر» ابن أبي زيد القيرواني و«تهذيب» البرادعي، وهي كلها من نتاج المدرسة الفقهية المالكية المغربية.

(٢٢٤) المصدر نفسه، ص ٧٢.

فقط على مدى استيعابنا للمكتسبات العلمية والمنهجية المعاصرة... بل أيضاً، ولربما بالدرجة الأولى، يتوقف على مدى قدرتنا على استعادة نقدية ابن حزم وعقلانية ابن رشد وأصولية الشاطبي وتاريخية ابن خلدون... إنه باستعادة العقلانية النقدية التي دشنت خطابا جديداً في الأندلس والمغرب مع ابن حزم وابن رشد والشاطبي وابن خلدون، **وبها وحدها**، يمكن إعادة [تأسيس] بنية العقل العربي من داخل الثقافة التي ينتمي إليها، مما يسمح بتوفير الشروط الضرورية لتدشين عصر تدوين جديد في هذه الثقافة»[٢٢٥].

وإذ يحول الجابري على هذا النحو «حرب الانفصال» الى حرب «إعادة توحيد» ـ تحت لواء المنتصر بطبيعة الحال ـ فإنه لا يمل من إعادة التوكيد: «نعود فنؤكد على أن **ما تبقى من تراثنا الفكري الاجتهادي قابلاً لأن ننتظم فيه في عملية التجديد والتحديث المطلوبة هي تلك الجوانب التي أبرزناها في المشروع الثقافي الأندلسي**»[٢٢٦].

والجابري يطمئن بعد ذلك «المشرق» إلى أنه لن يكون، وإن انهزم في الحرب، خاسراً في إعادة التوحيد: فهو إن يكن قد صدّر اللاعقلانية الى «المغرب»[٢٢٧]، فإن «المغرب» لن يصدر إليه بالمقابل سوى العقلانية خالصة. بل أكثر من ذلك، فإن «المشرق»، في طغيانه الثقافي بالأمس على «المغرب»، قد أدى في نهاية المطاف الى «تشريق» هذا الأخير ووقوعه بدوره تحت سلطان «العقل المستقيل»؛ أما «المغرب» بالمقابل فإنه، بتوريده «النزعة العقلانية النقدية» إلى «المشرق»، سيتأدى على العكس الى «تغريبه»، أي تحريره من

---

(٢٢٥) **بنية العقل العربي**، ص ٥٦٦. والتسويد منا.

(٢٢٦) المصدر نفسه، ص ٥٨٦.

(٢٢٧) يقول الجابري في حوار أجرته معه مجلة «**الثقافة الجديدة**» المغربية في العدد ٢١، عام ١٩٨١: «المغرب، نهضته ومصائبه آتية من المشرق: فاللاعقلانية، مثلاً، لم تكن في المغرب، وإنما أتته من خلال كتب صدرت في المشرق في إطار صراعات مشرقية خاصة» (**التراث والحداثة**، ص ٢٥٦).

السلطات المعرفية التقليدية التي تحكم تفكيره، وإدخاله في المجال العقلي للحداثة الأوروبية، على اعتبار أن «الانتظام الواعي» في فكر أقطاب المشروع الثقافي الأندلسي - المغربي يعني تبني طريقتهم في التفكير، تلك الطريقة «العقلانية»، «النقدية»، التي «تقطع» مع النظام المعرفي للثقافة العربية الإسلامية بصيغتها المشرقية المحكومة بـ «سلطة اللفظ وسلطة الأصل وسلطة التجويز» وبآلية «قياس الغائب على الشاهد»، وبنفي «مبدأ السببية» و«إنكار الطبائع»، وبالقول «بالمناسبة والعادة»، إلخ، والتي توظف حسب مقتضيات «التفكير العلمي البرهاني»، وبالمضادة مع النظام المعرفي المشرقي، «جملة من المبادىء والمفاهيم والإجراءات المعرفية»، قوامها «الاستنتاج والاستقراء والكليات والمقاصد»، وهي «مفاهيم تشكل، مع مبدأ السببية، **بنية عقلية أخرى هي ذات البنية التي قام عليها الفكر الحديث في أوروبا ولا زالت تؤسس التفكير العلمي الى اليوم**»[٢٢٨].

والواقع أن قدر هذا «الاتجاه العقلاني النقدي» كان الانتقال الى أوروبا مع تحول «رياح التاريخ» إليها. أما في الجناح المغربي من العالم العربي الإسلامي، فما كان لهذا «الاتجاه التجديدي» أن يغلب ذلك «التيار الجارف» الآتي من الجناح المشرقي، تيار التحالف والتداخل التلفيقي «المكرس للتقليد في عالم البيان وللظلامية في عالم العرفان وللشكلية في عالم البرهان». وعلى هذا النحو قضي على «العقل العربي»، في المغرب كما في المشرق من قبل، بأن يبقى «محكوماً بنفس السلطات التي... كرستها عملية التداخل التلفيقي التي دشنها الغزالي» منذ القرن الخامس الهجري الذي كان هو تحديداً القرن «الذي توجت فيه عملية المصالحة بين البيان والعرفان.. وبين العرفان والبرهان»[٢٢٩].

---

(٢٢٨) بنية العقل العربي، ص ٥٧٦ و٥٨٢. والتسويد منا.
(٢٢٩) المصدر نفسه، ص ٥٧٥ - ٥٧٧.

هكذا تكون «حرب أهلية» مزدوجة قد دارت رحاها في الثقافة العربية الإسلامية: أولاً بين «النظام البياني والايديولوجيا السنية من جهة، والنظام العرفاني والايديولوجيا الشيعية من جهة أخرى»[٢٣٠]، وقد انتهت كما رأينا بانتصار «ظلامية العرفان»؛ وثانياً بين المشرق «اللاعقلاني والمغرب «العقلاني»، وهي حرب ازدوجت فيها على ما هو واضح للعيان الابستمولوجيا بالجغرافيا، وانتهت بدورها بانتصار «لاعقلانية المشرق».

وتوكيداً للطابع الابستمولوجي ـ الجغرافي لحرب المشرق والمغرب يعمد الجابري في خاتمة القسم الأول من «بنية العقل العربي» الى تطوير نظرية من طبيعة «استشراقية» تؤكد أن عالم الصحراء ـ والصحراء شبه مرادف عنده للمشرق وآسيا ـ هو عالم انفصال؛ والحال أن «الرؤية القائمة على الانفصال تجعل الجهد العقلي محصوراً بالمقاربة بين الأشياء» ولا توسع «مكاناً لفكرة السببية بمعنى الاقتران الضروري بين الحوادث». وبالمقابل، فإن «الاتصال» هو «من خصائص مجتمع المدينة ومن مميزات البيئة البحرية... من خصائص أمواج البحر [كذا] وليس من خصائص قطرات الغيث في الصحراء»، وهو يسمح بالتالي بتشييد الحقل المعرفي على مبدأ الضرورة والعلية والاستدلال السببي والعقلانية. والحال أن «المغرب الأندلسي» هو، بتعريف الجابري، مجتمع مدن وبحر[٢٣١].

وتتضامن مع هذه الحتمية الجغرافية جبرية لغوية. فاللغة العربية نفسها لغة صحراء ولغة عالم صحراء. وبصفتها هذه، فإنها «لغة لا تاريخية»: «إن العالم الذي نشأت فيه اللغة العربية أو على الأقل جمعت منه، عالم حسي لا تاريخي: عالم البدو من العرب الذين كانوا يعيشون زمناً ممتداً كامتداد

---

(٢٣٠) تكوين العقل العربي، ص ٣٤٥.

(٢٣١) بنية العقل العربي، ص ٢٤٥ ـ ٢٥٢. وانظر كذلك مقالة «قرطبة ومدرستها الفكرية» في «التراث والحداثة»، ص ١٧٥ ـ ١٩٩.

الصحراء، زمن التكرار والرتابة، ومكاناً بل فضاء فارغاً هادئاً، كل شيء فيه صورة حسية»[٢٣٢]. وليست اللغة العربية «الفطرية»، «الطبيعية»، هي وحدها التي تحمل معها «عالم الاعرابي البدوي الفقير»، بل حتى «اللغة النحوية»، «اللغة الفصحى، لغة المعاجم والآداب والشعر، وبكلمة واحدة لغة الثقافة، ظلت وما تزال تنقل إلى أهلها»، نتيجة للكيفية التي تم بها تقنينها وتقعيدها في عصر التدوين، «عالماً يزداد بعداً عن عالمهم، عالماً بدوياً يعيشونه في أذهانهم، بل في خيالهم ووجدانهم، عالماً يتناقض مع العالم الحضاري ـ التكنولوجي الذي يعيشونه والذي يزداد غنى وتعقيداً»، فيما العالم الذي تعكسه لهم لغتهم «محدود بحدود عالم أولئك الأعراب.. ناقص فقير ضحل جاف، حسي ـ طبيعي، لا تاريخي»[٢٣٣]. وإذا صح هذا، «فإن جينالوجيا ـ أو علم أصول ـ التفكير العربي يجب البحث عنها في اللغة العربية قبل كل شيء»، وفي «الطابع الحسي اللاتاريخي للنظرة التي تحملها معها عن العالم»[٢٣٤]. وعلى هذا النحو فليس التراث وحده، ولا حتى اللغة نفسها، بل العقل نفسه كما تقولبه اللغة التي يمارس فعاليته فيها وبواسطتها، وتحديداً هنا العقل العربي الرازح تحت ثقل موروثه من التراث «اللاعقلاني» واللغة «اللاتاريخية»، يبدو محكوماً عليه بوضعية «اللاعقل»، أي بـ «وضعية عقل غير مُبَنْيَن، عقل قابل لأن يكون مسرحاً تتعايش فيه المتناقضات والمتنافرات.. لأنه يفتقد السلطة التي تجعل منه عقلاً حياً، السلطة التي بها يفرض النظام على نفسه وعلى العالم»، و«إن عقلاً كهذا عقل ميت، أو هو بالميت أشبه»[٢٣٥].

---

(٢٣٢) تكوين العقل العربي، ص ٨٧.

(٢٣٣) المصدر نفسه، ص ٨٦ ـ ٨٩.

(٢٣٤) المصدر نفسه، ص ١٣٠ ـ ١٣١.

(٢٣٥) بنية العقل العربي، ص ٥٢٣. والواقع أن ثمة صعوبة مسكوتاً عنها في هذه الجبرية اللغوية. فإن تكن صحراء المشرق «اللاعقلاني» يقابلها في المغرب «العقلاني» مجتمع مدن وبحر حسب فرضية الجابري، فإن لغة «العقل الميت» التي هي اللغة العربية =

وهذا الحكم الأخير الـذي يصدره صـاحب مشروع «نقد العقـل العربي» يضعنا أمام مهمـة أخرى تجـاوز قضية الـتراث ومذبحتـه في الثقافـة العربيـة المعاصرة، وقد يكون في مستطاعنا تحديـدها من الآن بـأنها «نقدُ نقـدِ العقل العربي»، مشروعنا القادم.

= الصحراوية المشرقية هي عينها بالمقابل لغة أهل المغرب. فكيف أمكن في إطار هذه اللغة «الحسية» أن يمارس ابن رشد «عقلانيته»، وفي إطار هـذه اللغة «الـلاتاريخيـة» أن يمارس ابن خلدون «تاريخيته»، وهذا حتى بدون أي قطيعة لغوية؟

فهرس الأعلام

ـ أ ـ

- ت -

- ث -

- ج -

- ح -

- خ -

- د -

- ر -

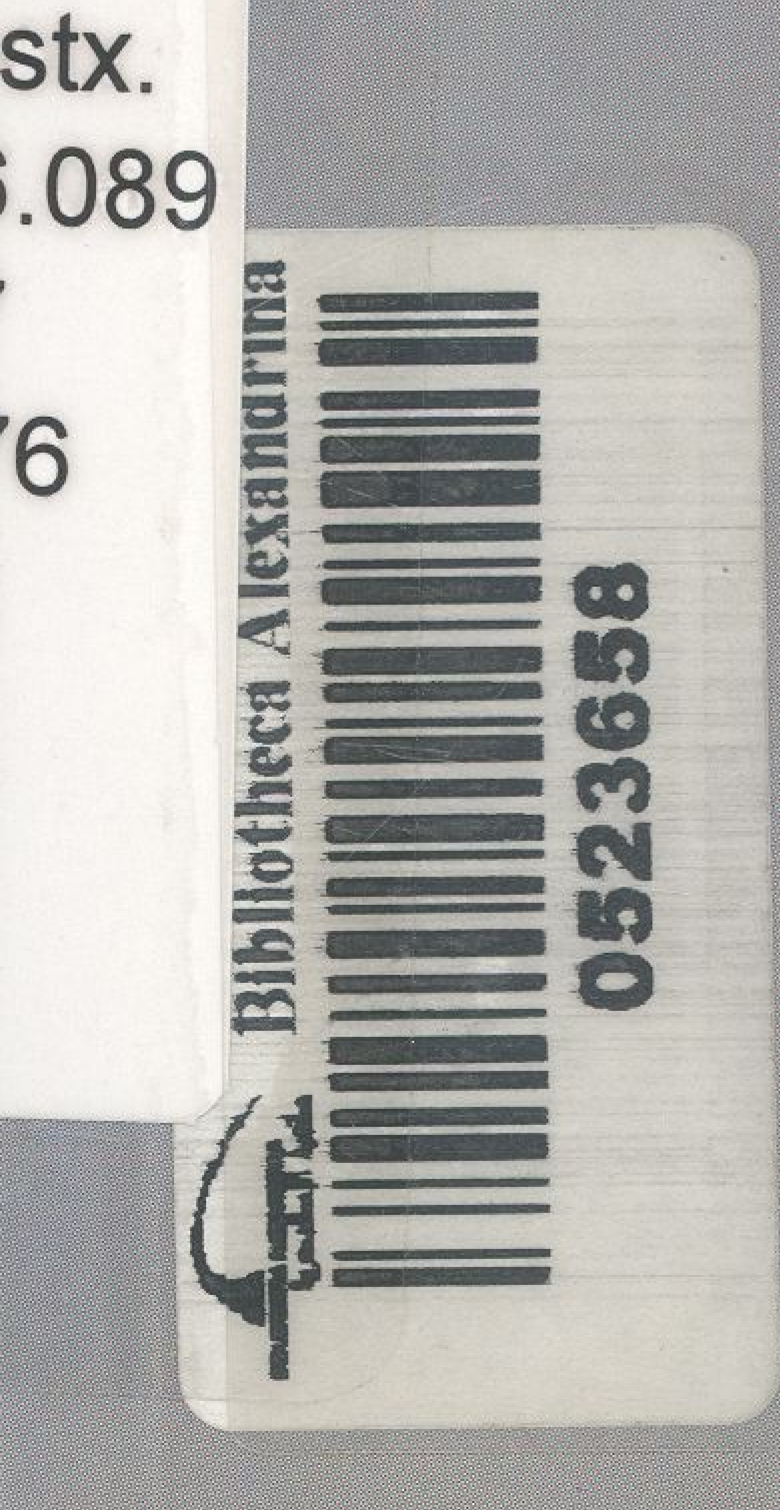
المحتويات

من التيار الماركسي الى التيار القومي الى التيار الفلسفي، ومن سمير أمين وتوفيق سلوم إلى زكي الأرسوزي ومحمد عمارة الى زكي نجيب محمود ومحمد عابد الجابري، والتراث العربي الإسلامي مسرح لحرب بديلة لا تقل ضراوة وعقماً عن تلك التي شهدتها الساحة الايديولوجية في الستينات..

ومن هذه الحرب التي تتخذ شعاراً لها: ماذا نأخذ من التراث وماذا نترك، يخرج التراث ممزق الأوصال مشوّه المعالم مغرّباً عن ذاته بعد تمريره في غربال التقدمية الطبقية تارة، والنقاء القومي طوراً، والتشريح العلموي تارة ثالثة..

وهذا الكتاب يخوضها بدوره حرباً نقدية مريرة دفاعاً عن وحدة التراث وحقه في التعاطي المعرفي معه بعيداً عن الايديولوجيا وصراعاتها وإسقاطاتها..


ISBN 1-85516-886-3
9 781855 168862




DAR
AL SAQI
دار الساقي